
OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHAEOLOGY
Library Regr No
INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-TROISIÈME



ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET CIE, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, Fr. CUMONT, E. de FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, Comte GOBLET d'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, Ed. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN etc.



TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-TROISIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1911



DE LA FORMATION
D'UNE DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU
AU IIe SIÈCLE

GNOSTICISME ET CHRISTIANISME

Il n'est pas exagéré de dire que c'est de notre temps que l'on a vraiment compris les premiers siècles de l'ère chrétienne. Autrefois, on n'y cherchait et on n'y voyait que le christianisme. Les trois premiers siècles intéressaient, passionnaient même, parce qu'ils contenaient le mystère de ses origines. Il n'y a guère plus de trente ans qu'on s'aperçoit qu'à cette époque le monde non chrétien n'offre pas moins d'intérêt que le monde chrétien. Ce qui a encore retardé l'intelligence de notre période, c'est qu'on la prenait pour un âge de décadence. On la comparait à l'âge classique et on la trouvait très inférieure. On ne se demandait pas si elle n'avait pas, elle aussi, son caractère propre. Autant de préjugés dont la critique historique a fini par avoir raison. L'époque gréco-romaine, comme l'hellénisme avant lui, mérite autant d'attention que les époques antérieures.

Dès le premier siècle de notre ère, on remarque que les préoccupations morales tendent à prévaloir. Sénèque ne consacre qu'un seul de ses écrits à la physique du stoïcisme. Il passe sa vie à prêcher les principes de la morale de son école. A mesure que le siècle avance, les préoccupations morales deviennent de plus en plus des préoccupations religieuses. Au IIe siècle, presque partout celles-ci domineront la philosophie. Au IIIe siècle, en haut, en bas, parmi les philosophes comme parmi les profanes, au sein des masses

comme chez les gens cultivés, on ne parlera plus que religion. Chacun s'initiera à un ou à plusieurs mystères, témoin Apulée. Tout le monde sera possédé du besoin de contempler Dieu ou les dieux, de s'unir au divin, et d'en sentir descendre jusqu'à soi l'ineffable vertu. Jamais l'aspiration mystique n'a été plus générale ni plus forte qu'au temps d'Origène et de Plotin.

Ce besoin d'entrer en contact avec Dieu devait éveiller la réflexion. On se met partout à méditer sur Dieu, à spéculer sur sa nature, à essayer d'en formuler une conception. Insensiblement, sous l'influence même de la reflexion, les anciennes idées relatives à Dieu ou aux dieux se modifient, prennent une autre figure. Ce fait, on peut l'observer au sein des religions populaires, comme dans les spéculations des philosophes. Prenons l'exemple du judaïsme. Quel abîme entre le Dieu du légalisme pharisaïque et le Jahvé des prophètes! Plus grande encore est la différence entre le Dieu d'Israël et celui de Philon. L'exégète d'Alexandrie n'a conservé de l'Ancien Testament que la pure idée monothéiste. S'agit-il du paganisme populaire? On sait l'immense essor que prennent à cette époque les mystères et les cultes exotiques comme celui d'Isis ou de Mithra. Sous leur influence les idées relatives aux dieux s'épurent. On distingue de plus en plus une divinité suprême, qu'on désigne volontiers par des termes impersonnels comme θεός, τὸ θεῖον etc., de la multitude des autres dieux. Ceux-ci deviennent des δαίμονες, divinités bonnes ou mauvaises. Plutarque les définit comme des intermédiaires entre le Dieu suprême et inaccessible et les hommes. Même transformation dans les idées que les philosophes se font sur Dieu. Platoniciens ou stoïciens, tous s'efforçent de faire de Dieu moins un principe philosophique qu'une divinité positive. Epictète s'écrie que sa mission est de « chanter à Dieu ».

Le christianisme est entré à son tour dans la même voie. Un jour est venu où lui aussi a élaboré pour son compte une doctrine de Dieu. Les gnostiques ont été les premiers

parmi les chrétiens qui aient porté leurs réflexions sur ce sujet. De leurs savantes et profondes méditations est sortie la doctrine de Dieu la plus originale et la plus intéressante de l'époque. Après eux et à leur exemple, les Clément d'Alexandrie, les Origène ont formulé une conception de Dieu qui devint le fondement de la doctrine ecclésiastique.

Première en date, longtemps intérieure au christianisme, la doctrine gnostique de Dieu a eu une part prépondérante dans la formation de celle que se donne l'Église. Elle n'a pas été seule à déterminer le développement des spéculations chrétiennes sur Dieu. Le philonisme ainsi que la philosophie grecque ont le droit de revendiquer une part non sans importance dans l'évolution des idées chrétiennes sur ce sujet. Il n'en reste pas moins que l'influence capitale en cette matière a été celle du gnosticisme. C'est précisément ce que nous nous proposons de démontrer dans cette étude.

C'est, sans aucun doute, le gnosticisme qui, le premier, a soulevé, au sein du christianisme, le problème de la nature de Dieu; il a contraint les hommes d'église d'envisager à leur tour le problème; il a, si je puis ainsi dire, mis en train la réflexion chrétienne et l'a orientée. Sans le gnosticisme, le christianisme n'aurait jamais pris conscience de sa propre conception de Dieu. Par cela même qu'il a mis en mouvement la pensée, il l'a rendue plus accessible aux réflexions similaires venues du dehors; cette pensée est devenue sensible aux idées sur Dieu qui avaient cours parmi les philosophes; elle a reçu de ce côté-là de larges infiltrations. C'est le gnosticisme qui a ouvert les portes. Enfin, les idées gnostiques relatives à la divinité n'ont pas laissé d'influer directement sur la pensée chrétienne naissante. Nous en retrouverons les traits essentiels dans la doctrine de Clément et d'Origène.

I

Dès les premiers jours du IIe siècle, il n'était plus possible de confondre le christianisme avec le judaïsme. On faisait la

différence même dans les milieux que fréquentait Pline le jeune. La secte chrétienne formait déjà un monde à part, très ardent et très fermé. Le pagano-christianisme était maintenant constitué et vivait de sa vie propre. Quelle est à ce moment sa doctrine de Dieu ou, à défaut d'une doctrine, quelles sont ses idées sur la divinité? Les Pères apostoliques vont nous renseigner.

On sait que leurs écrits sont tout populaires. Clément Romain, Hermas, Barnabas, Ignace d'Antioche sont vraiment gens du peuple. Ils ne possèdent, en aucune façon, la culture de leur temps. Ils n'ont jamais fréquenté les écoles des philosophes. Inutile de chercher dans leurs écrits la trace de l'influence du platonisme ou du stoïcisme. Tout au plus y discerne-t-on, ici et là, quelques échos des idées philosophiques les plus banales. Leur langue n'a rien du langage littéraire de l'époque. Elle fait l'effet d'un bégaiement à côté de celle d'un Plutarque ou d'un Epictète. Même la forme qu'ils ont donnée à leurs élucubrations n'a rien d'original. Les uns ont imité les lettres de Paul. D'autres ont adopté le genre visionnaire des auteurs d'apocalypses. Au point de vue des idées, certes ils sont fort inférieurs. Il ne faut leur demander ni pensée originale ni dialectique. Ce qui déborde de leurs pages informes et mal écrites, c'est le sentiment, c'est la foi chrétienne, c'est l'idéal moral avec ses applications à la vie journalière. A ce titre, ils sont le miroir fidèle des chrétientés de ce temps.

Interrogeons tout d'abord *Clément Romain*. Que nous apprend son épître aux Corinthiens sur son idée de Dieu? Remarquons tout de suite que Dieu occupe dans cet écrit une place centrale. Il est sans cesse question de lui; à chaque ligne revient le nom de Dieu; on rappelle ses commandements; on insiste sur ce qu'on lui doit. L'auteur cite l'Ancien Testament avec abondance. Il en est évidemment imbu. Dès lors il est bien naturel que le nom de Dieu apparaisse sans cesse sous sa plume. A la fin de son épître, se trouve une longue oraison qui est peut-être une prière liturgique. Elle

s'adresse tout entière à Dieu. Les premiers mots marquent bien l'attitude de l'auteur. C'est celle du suppliant. « Prosternons-nous devant le Maître; supplions-le avec larmes. » On retrouve la même note partout dans cet écrit. Il exhorte continuellement ses lecteurs à implorer la pitié de Dieu, à compter sur ses compassions, à espérer son pardon[1].

Quels sont les caractères de Dieu que Clément aime à relever? C'est sa grandeur ; c'est sa sainteté. Dieu hait les superbes et relève les humbles. Il exerce une souveraineté absolue. Il est le Maître. Il voit tout ; il surveille les individus et les nations. Toute puissante est sa Providence. Rien n'échappe à sa vigilance. L'auteur rappelle aussi avec insistance que Dieu est un Juge. « Craignons ses jugements », dit-il, « qui pourra échapper à son bras puissant? Dans quel monde pourra se réfugier celui qui fuit devant lui? »[2].

L'auteur proclame non sans solennité que Dieu est le créateur ; il a fondé l'Univers[3].

Voilà une façon de se représenter Dieu dont la provenance n'a rien d'obscur. Cette idée d'un Dieu personnel, saint et juste, ennemi et punisseur des méchants, surveillant des hommes, créateur et maître du monde, dérive évidemment de l'Ancien Testament. C'est une conception que l'auteur a puisée chez les prophètes et les psalmistes et qu'a nourrie et enrichie une lecture assidue. Cependant, elle n'est pas d'inspiration purement hébraïque. Clément appelle Dieu de préférence Maître (δεσπότης) et se le représente surtout sous son aspect de Juge. Ceci est un trait qui provient plutôt du judaïsme. Notre auteur voit le Dieu de l'Ancien Testament

1) Ch. LIX à LXI. On trouvera dans cette prière la plupart des traits qui sont relevés dans notre texte.

2) Ch. XXVIII; ch. XLVIII; ch. L.

3) Dans la prière finale. Comparez ch. XIX : Dieu est πατὴρ καὶ κτίστης τοῦ σύμπαντος κόσμου. Voyez encore les mêmes traits épars dans toute l'épître : ch. XXIII, ὁ οἰκτίρμων κατὰ πάντα καὶ εὐεργετικὸς πατὴρ · ἔχει σπλάγχνα ἐπὶ φοβουμένους αὐτόν; ch. VIII : αὐτὸς δὲ δεσπότης τῶν ἁπάντων; ch. XX sur le gouvernement de Dieu; XXVII : plein du Dieu de l'Ancien Testament; ch. XXXIII : Dieu est ὁ δεσπότης.

à travers le monothéisme juif, alors si répandu. C'est peut-être celui-ci qui, tout d'abord, l'a conduit aux prophètes [1].

Ici et là, cependant, on discerne dans la conception de notre auteur des nuances qui ne s'expliquent pas suffisamment par son commerce avec la version des Septante. Ainsi, il dit que « le Maître n'a aucun besoin ; il ne manque de rien » [2]. La phrase, les termes qu'il emploie, sont caractéristiques des philosophes de l'époque. Depuis longtemps, on répétait dans toutes les écoles que Dieu n'a point de besoins (ἀπροσδεής). Signalons aussi un passage qui semble détaché d'une tirade de philosophe. Au chapitre XX, notre Clément insiste sur l'harmonie qui règne dans l'Univers. Voyez le jour et la nuit ; le soleil, la lune, le chœur des astres ; voyez la terre qui donne ses fruits en leur saison ; même dans les abîmes règnent la paix et la concorde ; les mondes qui sont au delà de l'Océan donnent le même spectacle. Voyez enfin les saisons qui se succèdent avec régularité, les climats, les vents, les sources éternelles. Partout c'est l'ordre et l'harmonie. Telle est l'œuvre de Dieu. Voilà un petit tableau qu'on croirait imité de tel discours du Socrate des *Mémorables* ou de telle page des *Dialogues* de Cicéron. Assurément notre Clément n'a pas directement plagié tel ou tel philosophe. Il se peut qu'il ait entendu à Rome ou ailleurs quelque « diatribe » de philosophe et qu'il en ait retenu l'idée maîtresse ; il s'en est souvenu ensuite en écrivant sa lettre. Rien de plus.

Que devient le christianisme dans cette conception de Dieu ? A première vue, on est tenté de voir son influence dans les nombreux passages où l'auteur proclame ou invoque les compassions de Dieu. C'est ce qu'il y a de plus émouvant, de plus humain dans le Dieu qu'il adore. Dans ces endroits-là, sa piété devient chaleureuse et touchante.

1) Dans la version des LXX, δεσπότης désigne sans cesse Dieu : Prov. XXX, 11 ; Job. V, 8 ; Prov. XXIX, 26 ; III Maccab. V, 28.

2) Ch. LII : ἀπροσδεής... ὁ δεσπότης ὑπάρχει τῶν ἁπάντων, οὐδενὸς χρῄζει εἰ μὴ τοῦ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ.

Mais le sentiment très sincère qui l'inspire à ces moments-là n'a rien de particulièrement chrétien. Elle a plutôt l'accent de la piété des psalmistes. De fait, les passages où Clément invoque les compassions divines rappellent très nettement les psaumes. Ce qui est absent de ses effusions, c'est le Père céleste des Évangiles. Nulle part l'auteur n'évoque le Dieu du sermon sur la montagne ou des discours sur les soucis terrestres, sur l'exaucement de la prière, le Dieu dont Jésus disait qu'il était seul bon. Clément appelle bien parfois Dieu Père, mais c'est dans le sens grec. Dieu est le Père, comme Zeus était le Père des hommes et des dieux.

L'analyse que l'on vient de lire suffira, pensons-nous, pour que l'on aperçoive la façon dont Clément s'est formé son idée de Dieu. Il a été amené au monothéisme soit directement par la prédication chrétienne, soit par la propagande juive. Il semble s'être détaché sans peine du polythéisme. On a l'impression que le monothéisme lui a tout de suite apporté une satisfaction attendue, pressentie. Il se peut que le philosophisme courant qui s'infiltrait partout ait préparé le terrain ; les quelques échos qui lui en sont venus ont aidé à dissoudre son polythéisme ; le christianisme n'a eu qu'à achever l'œuvre commencée. Devenu chrétien, notre auteur s'est nourri de l'Ancien Testament. Cette lecture a donné à son monothéisme la chair et les muscles qui lui manquaient. Peu à peu, il s'est formé la représentation de Dieu qu'on retrouve à chaque ligne de sa lettre.

Dans la formation de ses idées sur Dieu, évidemment la réflexion n'a eu qu'une très faible part. Elles n'ont pas jailli d'un conflit de doctrines ; elles n'ont pas été conquises de haute lutte, à la suite de discussions et de controverses avec un adversaire. L'auteur n'a même pas nettement conscience de sa propre pensée ; il ne sent pas qu'il y a une différence entre le Dieu de Jésus-Christ et le Dieu de l'Ancien Testament ou le Dieu du Judaïsme. Ni sa propre réflexion ni les affirmations d'autrui ne l'ont contraint à se poser cette question : qu'est-ce que Dieu, comment faut-il le concevoir ?

L'idée qu'il s'est faite de la divinité s'est formée spontanément, au gré des influences qui ont agi sur sa pensée.

Ce qu'il y a d'intéressant et de vivant dans sa conception de Dieu, ce n'est pas l'idée même, la formule, l'expression, c'est le sentiment qu'elle traduit tant bien que mal. Devenu chrétien, Clément éprouve pour le Dieu qui s'est dégagé à ses yeux des sentiments tout nouveaux. Il a maintenant une attitude intérieure vis-à-vis de la divinité qu'il n'avait pas auparavant. Clément est sans doute un exemple excellent de la façon dont quantité de gens, en se convertissant au christianisme, comprenaient ou mieux encore sentaient le monothéisme. Chez eux le sentiment est tout, la pensée est presque nulle.

Ignace d'Antioche est très différent de Clément Romain. On s'étonne que deux chrétiens de la même époque aient pu présenter une telle diversité. Il est curieux de noter les variations de l'opinion critique en ce qui concerne Ignace d'Antioche. Il fut un temps où la question de l'authenticité, de la date de composition des lettres qui lui sont attribuées, la préoccupait à tel point qu'elle oubliait l'auteur lui-même. D'ailleurs, il n'intéressait pas beaucoup. On le prenait pour un exalté, un sombre fanatique. Dans ces derniers temps on s'est épris pour Ignace d'un véritable enthousiasme[1]. On lui fait une place à part parmi les écrivains chrétiens du II[e] siècle. On le met bien au-dessus des autres Pères apostoliques. On lui découvre des profondeurs insoupçonnées. Sa théologie, car il en a une, est digne de figurer à côté de celle de l'apôtre Paul ou de celle du IV[e] évangile! On le sacre penseur[2].

1) C'est M. von der Goltz qui a donné le signal de ce revirement d'opinion par son étude intitulée : *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, Leipzig, 1894.

2) Voici ce que M. Loofs dit dans son excellent manuel de l'histoire des Dogmes (*Lehrfaden*, 4[e] édit, 1906) : « Ungleich tiefer als die vulgär heidenchristliche Anschauung vom Christentum ist die..., die hinter den in enthusiastischer Erregtheit, aber mit genialer Kraft religiösen Denkens und Fühlens geschriebenen Ignatianen steht ». Que les temps sont changés depuis que M. Harnack écrivait cette phrase dans la première édition de son histoire des dogmes : « Wenn man

Après les grands travaux de Lightfoot, J. Réville, Th. Zahn, A. Harnack, il est superflu de discuter l'authenticité ou la date des lettres d'Ignace. La question est réglée. Dans sa *Chronologie*, M. Harnack non seulement résume et clôt le débat, mais apporte de nouvelles raisons, aussi justes qu'originales, d'accepter la date de l'an 117 pour les sept lettres authentiques. Ce qui a toujours semblé rendre difficile l'authenticité de ces lettres, c'est qu'elles supposent une constitution épiscopale de l'Église qui n'existait pas au IIe siècle. Qu'on les compare à cet égard avec la *Didaché des XII apôtres*. Il convient, fait remarquer M. Harnack, de ne pas oublier que dès le commencement du IIe siècle, les églises, un peu partout, tendent à se constituer. On ne croit plus à la fin prochaine du monde. Les chrétiens se résignent à s'installer ici-bas. On prend ses mesures en conséquence. On songe à organiser le gouvernement des communautés chrétiennes. Ici et là, on ébauche ce qu'on pourrait appeler des projets de constitution. Nous avons, dans les lettres d'Ignace, une de ces ébauches. Or, quel en est le caractère essentiel? C'est de faire de l'église *locale* le rouage essentiel. L'évêque sera monarque, mais dans l'église particulière. On ne se préoccupe nullement de l'ensemble des églises. Il s'agit uniquement de fonder le bon ordre, le gouvernement et la discipline dans l'église locale. Projet qui n'a pas eu de lendemain. L'Église ne l'a pas adopté. Précisément dans la constitution définitive qu'elle s'est donnée, elle annule l'église locale; elle constitue l'Église en tant que corps. Que l'on compare l'épiscopat tel que le comprend Ignace et l'épiscopat tel qu'il existait au IVe et au Ve siècle; le premier est au second ce qu'est l'ébauche à l'œuvre définitive. La place

diesem rhetorischen Bekenner überhaupt Anschauungen beilegen darf ». Chez nous, M. H. de Genouillac a pleinement adopté le point de vue des plus récents critiques d'Ignace. Dans son étude sur « l'Église chrétienne au temps d'Ignace d'Antioche » (1907) il s'efforce de mettre en lumière les raisons religieuses qui motivent la conception hiérarchique et épiscopale d'Ignace.

naturelle de l'ébauche est au début de l'évolution, donc au IIe siècle[1].

Ignace n'est pas un penseur. Il n'est pas de ceux dont on puisse isoler la pensée pour la considérer en elle-même. Sa parole tient au fond même de son être, elle est inséparable de sa personnalité. Impossible de comprendre ses sentiments et ses idées sur Dieu, si l'on ne connaît le personnage lui-même.

Il est un mystique authentique. A vrai dire, il n'est que cela. Son mysticisme se reconnaît à deux traits. D'abord il est possédé par l'idée de *l'union*. Il la voit, il la veut partout. Elle se trouve réalisée tout en haut; c'est l'union (ἑνότης) de Dieu et de Jésus-Christ. Vient ensuite l'union de Jésus-Christ et de l'évêque. Puis c'est celle de l'évêque et des « presbytres » et diacres. Finalement vous avez l'union de ceux-ci avec l'Église, la communauté locale. Il ne s'agit pas, dans l'idée d'Ignace, d'une union idéale, mais d'une union bien réelle, concrète, presque matérielle. Notre mystique ne trouve pas de terme assez fort pour l'exprimer. Pour lui, comme pour tout mystique de race, l'union implique la *présence*.

1) *Chronologie* I vol., p. 392 et suivantes. M. Harnack estime avec raison que la mention de certaines hérésies dans les lettres authentiques d'Ignace ne constitue pas une difficulté sérieuse. Ce que l'auteur en dit est trop vague pour qu'on puisse tabler sur elles pour assigner une date à ces lettres. Il en est de ces hérésies comme de celles des Colossiens ou des Pastorales. La seule difficulté vraiment sérieuse avec laquelle l'hypothèse de l'authenticité doive compter, provient de certaines formules christologiques qui se rapprochent beaucoup plus du symbole de Nicée que de la christologie du IIe siècle. Ainsi nous lisons dans *Ephes.* VII, 2 : εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. Pour trouver une époque où conviendraient ces termes — dont cependant il faudrait exclure παθητός — « il faudrait descendre jusqu'au Ve siècle, jusqu'après le concile de Calcédoine et jusqu'aux écrits pseudo-aréopagites ». Mais ceci est impossible, car les pseudo-ignatiennes supposent l'existence antérieure des ignatiennes authentiques. Or les premières datent sûrement du commencement du IVe siècle. Ajoutez qu'Origène les a connues. Voilà donc les lettres authentiques ramenées au IIe siècle. Il vaut mieux admettre que ces formules ont été interpolées dans les lettres authentiques à une époque plus récente.

Ignace a le sentiment de la présence de Dieu, de Jésus-Christ. Qu'on en juge par quelques textes. En voici qui expriment l'idée d'union. Des disciples, il dit qu' « ils sont mêlés à la chair et à l'esprit de Jésus » (κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι, *ad Smyr*. III, 2 ; ailleurs ils sont κεκραμμένοι). Il va jusqu'à dire que les disciples « entremêlent Jésus à eux-mêmes » (οἱ ἑαυτοῖς παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν, *ad Tral.* VI). Il exhorte les Éphésiens à faire tout au monde pour que Jésus demeure en eux, qu'ils soient son temple et que lui-même soit en eux leur Dieu (πάντα οὖν ποιῶμεν, ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν, *ad Eph.* XV). Peut-on exprimer avec plus de force le sentiment de présence qu'en ces termes : Jésus-Christ notre « vivre » inséparable (Ἰησοῦς Χριστὸς τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν). Les chrétiens portent le Christ en eux-mêmes (χριστοφόροι). Il renchérit parfois sur les formules johanniques elles-mêmes, « il y a en moi une eau vivante et parlante ; de l'intérieur, elle me dit : viens ici pour aller au Père » (Rom. VII, 2). Cette eau, c'est Jésus-Christ qu'il sent intérieur à lui-même.

Ainsi Dieu, Jésus-Christ, l'évêque, les presbytres, les diacres, l'église particulière constituent un seul corps. Un lien organique les unit (ἕνωσις, ἑνότης, *ad Philad.* III, 2 ; IX, 1, etc.).

Autre trait caractéristique. En général, le sentiment de son union avec Dieu ou avec Jésus-Christ suffit au mystique. La conscience de ce fait intérieur lui tient lieu de tout le reste. Il n'éprouve aucunement le besoin de s'appuyer sur une autorité extérieure. La tradition, le livre, l'Église, le sacerdoce ne comptent pas à ses yeux. S'il ne les dédaigne pas, il les oublie. C'est le cas de tous les mystiques, depuis l'auteur du IVe Évangile jusqu'à celui de l'*Imitation*.

Ignace se montre vrai mystique, en ce qu'il n'échappe pas à cette règle. Il cite rarement l'Écriture. Jamais, il n'allègue la tradition, comme font d'autres. Il ne mentionne les préceptes de Jésus qu'en termes vagues. Il a même un mot d'une surprenante hardiesse. Aux gens qui alléguaient les

monuments du passé, il répond : « Mes antiquités, à moi, c'est Jésus-Christ; les monuments sacrés sont sa croix, sa mort, sa résurrection et la foi obtenue par lui » (ἐμοὶ δέ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός· τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, *ad Philip.* VIII, 2).

Si Ignace avait eu quelque génie littéraire, il eût pris rang à côté des plus grands mystiques. Mais il n'a ni talent ni culture. C'est ce qu'oublient ses modernes admirateurs. Son originalité consiste uniquement dans l'intensité des sentiments que lui inspirent son Dieu et son Christ. De lectures, de connaissances littéraires ou philosophiques, il n'y en a pas trace dans ses lettres. On n'y trouve même pas ces échos des doctrines philosophiques courantes que l'on peut relever chez Clément Romain. Sa langue est fort incorrecte, pleine de ces constructions ou populaires ou exotiques que l'on rencontre chez les auteurs du Nouveau Testament. Sans doute, il lui arrive parfois d'avoir des mots frappants, originaux. Rien de plus naturel. Chez lui le sentiment déborde; les termes habituels n'expriment pas tout ce qu'il sent; il cherche une expression plus forte. La plupart du temps, il n'y arrive pas; il ne trouve qu'un mot impropre; c'est souvent quelque lambeau de la rhétorique courante qu'il a pu ramasser n'importe où. Parfois, cependant, l'effort aboutit; une heureuse rencontre se produit. C'est alors une trouvaille. Pendant un instant, Ignace est éloquent. Ainsi procèdent les âmes fortes, mais incultes. Notre auteur est un homme du peuple né mystique. Son mysticisme a trouvé dans le christianisme un aliment abondant.

Quelle idée un tel homme se fait-il de Dieu? En le lisant, on constate qu'Ignace nomme Jésus-Christ aussi souvent que Dieu: sa pensée va continuellement de l'un à l'autre. En fait, il ne les distingue pas. Dieu lui est aussi présent que Jésus-Christ, et réciproquement Jésus-Christ est aussi réel et vivant pour sa conscience que Dieu lui-même. Il les confond au point d'affirmer sans cesse de l'un ce qui semble convenir plutôt à l'autre.

Conception de Dieu vraiment originale. Il ne fait pas comme tel qui absorbe Dieu en Jésus-Christ. La plupart de ceux qui ont une christologie marquée grandissent Jésus à tel point qu'il remplace Dieu. Ignace ne perd jamais Dieu de vue ; il n'est pas plus effacé pour son âme de mystique que Jésus lui-même. Il est probable qu'il voyait Dieu à travers Jésus-Christ. Son enthousiasme pour Jésus, et sa foi en lui n'ont fait qu'épurer et exalter son mysticisme[1].

Le *Pasteur d'Hermas* a fait l'objet d'études importantes dans les derniers temps. On a contesté l'unité d'auteur de ce curieux écrit. M. Spitta pense avoir démontré qu'il se compose de morceaux de provenance diverse. Cette hypothèse se heurte cependant à une objection qui paraît insurmontable. C'est l'unité de style qui caractérise le *Pasteur*. Elle est telle qu'il est difficile de supposer qu'il soit l'œuvre de plusieurs écrivains. Tout au plus, est-il possible d'en détacher certains morceaux qui paraissent suspects. M. Völter lui-même qui a repris l'hypothèse de M. Spitta montre une sage réserve[2].

1) Il faudrait citer tous les passages où il affirme l'unité de Dieu et de Jésus-Christ. Les passages où il exprime la piété envers Dieu, sa reconnaissance, l'espoir qu'il a d'aller à lui abondent, ainsi *Ad Ephes.* XII, XIII, XV ; *Ad Magn.* III, 1, 2 ; V, 2 ; VI, 1. Notons des expressions comme celles-ci, τοῦ θεοῦ γνῶσις, *ibid.* XI, 2 ; ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, *Rom.*, VII, 2 ; ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ... *ad Philad.* III, 2 ; *ibidem* VII ; πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ, V, 1.

2) Völter, *Die apostolischen Väter*, 1re partie 1904. M. Völter n'a pas eu une bonne presse en Allemagne. On lui reproche d'avoir imaginé, pour expliquer ses auteurs, un type de christianisme qui n'a jamais existé. Dans son analyse de Clément Romain, Hermas, Barnabas etc., il commence par éliminer des textes tous les passages spécifiquement chrétiens, par exemple tous ceux qui attribuent à la mort de Jésus un sens rédempteur, puis des textes ainsi expurgés, il extrait un christianisme qui n'est plus qu'un judaïsme universaliste, et qui serait sorti de celui-ci par une évolution naturelle. Il n'y aurait pas eu rupture ni solution de continuité entre l'ancienne et la nouvelle religion. Le reproche est fondé. L'existence de ce christianisme est encore à prouver. Il ne faut pas néanmoins méconnaître le réel mérite de M. Völter. Il a fortement mis en lumière deux points, 1° les incohérences et contradictions très réelles que l'on constate dans certains de nos écrits, notamment dans le *Pas-*

Ce que les dernières études font en quelque sorte toucher du doigt, c'est que le *Pasteur* n'a pas été écrit d'un seul jet, que les trois parties qui le composent ne se lient les unes aux autres que par des soudures maladroites, faites après coup, et qu'enfin les contradictions ne manquent pas dans cet ouvrage. L'hypothèse qui paraît en somme le mieux tenir compte des faits et le mieux expliquer les particularités du *Pasteur*, c'est celle de M. Harnack[1]. Notre auteur a composé son livre à des époques diverses pendant une période d'une vingtaine d'années. Les variations de préoccupations amenées par les changements de circonstances expliqueraient ce qu'il y a de décousu ou de contradictoire dans l'œuvre actuelle.

Hermas n'est pas moins homme du peuple que Clément de Rome. De lui aussi il est vrai de dire que l'on ne peut abstraire sa pensée de sa personne. Celle-ci explique les idées ou ébauches d'idées que contient son écrit.

Les *Visions* et les *Similitudes* ont fait croire qu'Hermas est avant tout un visionnaire. Erreur, croyons-nous. Comparez ses visions à celles des faiseurs d'apocalypses de race authentique, à Hénoch, à Esdras, à l'auteur de l'apocalypse johannique. Ceux-ci sont déjà des fils moins grands des prophètes. Mais au moins leurs rêves, si colorés qu'ils soient de réminiscences des voyants d'Israël, ont quelque originalité ; ils ont jailli d'imaginations ardentes ; ils ne manquent pas d'une certaine poésie. Mais dans les visions d'Hermas, c'est justement l'enthousiasme, la spontanéité, la poésie qui font le

teur; 2° le fait si curieux, mais incontestable, remarqué du reste avant Völter par A. Ritschl et d'autres, que le christianisme paulinien est absent de ces écrits ; bien plus, que la personne du Christ, la valeur religieuse de son œuvre y sont tout à fait à l'arrière-plan. Au surplus, d'après nous, le christianisme des Pères apostoliques ne doit pas être cherché dans leurs doctrines, leurs idées, leurs conceptions. Il est tout entier dans leur morale, dans leur conception pratique de la vie, dans leurs sentiments intimes, dans les mobiles qui les font agir. Hommes du peuple, le christianisme a saisi leur cœur bien plus que leur pensée. Nous avons essayé d'expliquer ce fait si curieux dans notre volume de l'*Origine des églises de l'âge apostolique*, p. 248.

1) *Chronologie*, I vol. p. 257 à 267.

plus défaut. Tout y est artificiel, alambiqué, froid. C'est de l'amplification presque toujours puérile.

La vérité est qu'Hermas est avant tout moraliste. Il remarque que les chrétiens autour de lui se relâchent. D'après les idées qui déjà régnaient dans les églises, le baptême régénérait le néophyte. Le passé disparaissait dans le « bain sacré ». On en sortait purifié, maître de soi, capable de triompher de toutes les tentations. Un homme après le baptême n'était plus censé pouvoir pécher. Une chute grave dès lors l'excluait du salut. Plus de repentance admissible. Or Hermas voyait que nombre de néophytes se rendaient coupables des plus grandes fautes. Seraient-ils perdus à jamais? Hermas se croyait l'un de ces prophètes que nous connaissons par la *Didaché*. Il passait pour un inspiré. Il crut qu'il avait un message spécial à communiquer à ses frères de la part de Dieu.

Il avait reçu la mission solennelle de leur faire savoir que l'occasion d'une seconde repentance leur était accordée. C'était une grâce particulière que faisait Dieu à ceux qui avaient péché après leur baptême. Il fallait se hâter d'en profiter car la fin était proche. Ce message, Hermas l'enveloppe dans des visions qu'il est censé avoir eues.

Dans les *Mandata*, le moraliste qu'est Hermas se donne libre carrière. Il y trace presque un code de morale chrétienne. C'est un idéal de la vie que doit mener le disciple du Christ.

Quel est le caractère de cet idéal que prêche Hermas? C'est d'être strictement légaliste et ascétique[1]. Toute la morale chrétienne consiste, à son point de vue, en un certain nombre de préceptes précis et rigoureux. Le chrétien, libre en ce qui concerne le passé puisque les eaux du baptême l'ont lavé et régénéré, n'a qu'à pratiquer ces préceptes. A cette condition, il obtiendra son salut. Sans doute, l'assistance d'en-haut lui est promise, mais c'est à lui d'obéir, d'agir, de faire

1) *Mandat.* IV, 1; *Sim.* V, 7.

son salut. Il lui est même loisible d'en faire plus que n'exige la loi. L'idée des œuvres surérogatoires est nettement formulée dans le *Pasteur*[1].

Cette morale explique toute l'attitude d'Hermas lui-même. Il est perpétuellement préoccupé de savoir s'il est en règle, s'il n'a rien négligé, s'il n'a violé aucun précepte; il redoute tout particulièrement de pécher par ignorance. Du chrétien tel que le *Pasteur* le dépeint, on peut dire qu'il vit dans une inquiétude constante. Il voit partout des occasions de fautes et se demande s'il n'y a pas succombé à son insu. Ce chrétien, Hermas a beau l'exhorter à être joyeux, hilare comme il dit; il ne laisse pas d'être timoré et triste parce qu'il est sans cesse tourmenté de scrupules. Tel est aussi le héros du livre. Lui-même ne dépeint-il pas les angoisses qu'il éprouve à cause d'une faute dont l'imagination ou la représentation l'a effleuré, mais qu'il n'a pas commise[2]? Son chrétien est un pauvre homme qui se sent étranger dans ce monde[3]. Le temps qu'il passe sur la terre lui apparaît, comme la saison d'hiver (χειμών)[4]. Il n'a de joie que celle que lui donne l'assurance de la vie immortelle, ou celle qu'il goûte dans la communauté chrétienne petite et bien close, dont il fait partie. Sans cesse occupé à faire son examen de conscience, il vit très renfermé en lui-même. Il craint l'action. On l'exhorte même à s'en abstenir[5].

Comment un homme, dominé par une telle conception de la morale et de la vie, concevra-t-il Dieu? Évidemment comme un juge dont la fonction est d'apprécier les actes. Il récompense ou punit chacun selon ses mérites. Cet homme sera nécessairement plutôt disposé à redouter son Dieu. En

1) *Sim.* V, 2.
2) Vision I.
3) Vision IV, 3 : Les chrétiens sont οἱ ἐκφυγόντες τὸν κόσμον τοῦτον.
4) *Sim.* III.
5) *Sim.* IV, 5 : ἀπέχου δὲ ἀπὸ τῶν πολλῶν πράξεων. On trouvera de bonnes illustrations de ce que nous exposons dans notre texte dans *Sim.* I, *Sim.* III. Dans *Mandat.* VIII, vous avez un tableau de la vie chrétienne; dans *Mand.* XI, un portrait du chrétien.

effet, Hermas appelle Dieu habituellement δεσπότης. Citons un passage caractéristique : « D'abord et avant tout, crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a créé toutes choses, qui les a achevées, qui fait qu'alors qu'il n'existait rien, tout ce qui est a reçu l'existence, qui embrasse et contient toutes choses alors que lui-même n'est contenu par rien. Crois donc en lui, crains-le ; et le craignant, pratique la tempérance. Garde ces choses et tu rejetteras loin de toi toute iniquité ; tu te revêtiras de vertu et de justice ; tu vivras pour Dieu pourvu que tu gardes ce commandement[1] ».

Ainsi pour Hermas, Dieu c'est le Créateur, le Maître, le Juge. Il est à remarquer que jamais notre auteur n'insiste sur les compassions de Dieu. Ce trait si caractéristique de la piété de Clément Romain fait ici totalement défaut. Celle de Hermas ne connaît que la crainte. Ainsi le veut sa morale. Le Dieu qu'il adore n'a rien du Père céleste de Jésus. Dans son milieu, ce trait de l'Évangile ne semble pas avoir été compris. L'origine de la conception de Hermas paraît avoir été toute juive. Elle ne dérive même pas de l'Ancien Testament ; elle semble née exclusivement du judaïsme légaliste et pharisaïque de l'époque.

Dans l'ordre chronologique, l'*épître de Barnabas* vient après le *Pasteur*. Il n'est guère douteux qu'elle ait été composée aux environs de l'an 130. Cette date convient mieux que toute autre.

De toutes les études que l'on a faites sur cette épître, la meilleure comme la plus originale est celle de M. Harnack[2]. Ce grand historien ne se contente pas de discuter la question chronologique que soulève notre épître, mais, à ce propos, il caractérise l'auteur avec un rare bonheur.

Peu importe son nom. Il est infiniment peu probable qu'il soit Barnabé, le compagnon de Paul. Ce qui paraît certain, c'est qu'il est d'Alexandrie. La tradition désigne l'Égypte

1) *Mandat*. I ; voir aussi *Sim*. V, 2 qui présente Dieu notamment comme juge ; *Sim*. V, 5.
2) *Chronologie*, I vol., p. 410 *sq*.

comme le lieu d'origine de notre épître. Elle y a joui d'une véritable popularité. Clément et Origène la regardent comme canonique. Enfin l'esprit, le caractère, le genre littéraire même de ce petit écrit rappellent les écrits alexandrins.

En dépit de certaines apparences, notre épître n'a rien de bien savant. Assurément l'auteur n'a pas passé par les écoles. Il n'a aucune teinture ni de culture littéraire ni de philosophie. C'est un homme du peuple un peu plus instruit que les autres[1]. Il a beaucoup pratiqué les Écritures ; il est habitué à les expliquer. M. Harnack pense avec raison qu'il est « didascale[2] ». A plusieurs reprises, il affecte de ne pas prendre ce titre ; il ne veut être qu'un frère qui écrit à des frères[3]. Sa modestie même le trahit. Comme il fallait s'y attendre, son écrit veut être didactique. Son but, déclare-t-il, est de développer la connaissance[4].

Que veut-il enseigner? Quel objet poursuit-il? On a soutenu que notre auteur a voulu combattre le judéo-christianisme. Hilgenfeld s'est fait l'avocat le plus ardent de ce point de vue. L'écrit serait donc polémique. L'auteur se serait proposé ou de combattre les judéo-chrétiens en général ou de ramener une église particulière qui inclinerait vers ce parti.

Ce point de vue ne semble pas justifié par notre épître elle-même. Elle n'a rien de polémique. On n'y trouve pas d'allusions à des adversaires qu'elle combattrait. Si l'auteur fait de la polémique, ce ne sont pas des hommes qu'il combat ; ce sont uniquement des tendances.

Il a une idée. Il veut qu'on interprète l'Ancien Testament par l'allégorie. Il est convaincu que l'interprétation littérale entraînerait de graves inconvénients. Tous les avantages que

1) M. Harnack dit de lui « der eine halbe gelehrte Bildung genossen und in der Luft der Alexandriner geathmet hat. »

2) Voyez la *Didaché* pour le rôle des didascales dans les églises. Origène n'a été que didascale pendant longtemps.

3) Ch. IV : πολλὰ δὲ θέλων γράφειν οὐχ ὡς διδάσκαλος ; ch. IX à la fin ; ch. X à la fin.

4) Voir ch. II où il prône la σοφία, la σύνεσις, l'ἐπιστήμη, la γνῶσις. Voir aussi ch. XXI.

possède le christianisme sur le judaïsme disparaîtraient. Ainsi on ne pourrait prouver que le vrai peuple de Dieu, le nouvel Israël soit les chrétiens. C'est à l'aide de l'allégorie que l'on transforme l'Ancien Testament en un livre chrétien, que l'on démontre que tout ce qu'on y lit s'applique au Christ et à l'Église, que notamment les prophéties visaient Jésus-Christ, que les anciens sacrifices préfigurent sa mort et l'expliquent, bref que l'on transporte au christianisme toutes les prérogatives de l'ancien Israël.

Notre auteur a très nettement le sentiment que c'est un péril grave qu'il signale. Abandonner l'allégorie, adopter le littéralisme, c'est diminuer le christianisme. Ce sentiment sera celui de tous les interprètes chrétiens, gnostiques et catholiques jusqu'à Origène. On en voit clairement la raison et l'explication dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr. On y constate que les exégètes juifs préconisaient le littéralisme, parce qu'avec l'interprétation littérale on enlevait tout fondement aux applications que les chrétiens faisaient des passages messianiques et des prophéties à Jésus. Le seul moyen de sauvegarder l'Ancien Testament comme le livre des oracles chrétiens, l'arche sainte des titres du Messie chrétien, c'était de l'allégoriser. Ce n'est donc pas par simple imitation de Philon ou des philosophes platoniciens ou stoïciens contemporains que les premiers interprètes chrétiens ont adopté la méthode allégorique; c'est par intérêt. Ils ont très bien compris qu'il y allait de l'avenir même du christianisme. L'originalité de notre auteur est d'avoir été au IIe siècle le premier qui ait senti l'importance de l'allégorie et d'avoir exprimé son sentiment avec une certaine force.

En général, les allégoristes ont été en même temps christologues. Celui-ci ne fait pas exception à la règle. Tandis que dans l'épître de Clément, le nom de Dieu revient sans cesse sous la plume de l'auteur, et que Jésus est si bien à l'arrière-plan que l'on a pu se demander si Clément n'était pas un judéo-chrétien, ici nous avons l'inverse. Dieu est rarement mentionné, Jésus figure au premier plan; il rem-

place Dieu. Il est créateur et providence ; il sera souverain juge. C'est lui qui parle dans l'Ancien Testament ; il est le κύριος qu'invoquent les prophètes. On peut dire de notre auteur que Jésus-Christ est le principe même de sa conscience et l'objet essentiel de sa piété. Pratiquement Jésus-Christ remplace pour lui Dieu lui-même. Dès lors, il est bien difficile de savoir l'idée qu'il se faisait de Dieu. Il était monothéiste, c'est à peu près tout ce que l'on peut dire.

Assurément, grand serait l'étonnement de notre auteur, si on lui faisait remarquer combien Dieu est effacé dans son écrit. L'inconscience même dont il fait preuve sur ce point prouve qu'il n'a jamais fait de Dieu le sujet de ses réflexions. Il ne s'est jamais demandé ce qu'est Dieu, quels sont ses vrais attributs moraux, quel rapport il peut y avoir entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Père céleste de l'Évangile, bref, il ne s'est posé aucune des questions qu'on allait discuter avec tant de passion dans quelques années. Voilà un fait significatif, puisque cet homme, ce catéchète, ce didascale est le plus instruit des pères apostoliques ! Que nous sommes encore éloignés de l'éveil de la pensée chrétienne! Assurément l'impulsion n'est pas venue des Clément ou des Barnabas !

L'examen de la *IIe épître* dite de *Clément aux Corinthiens* confirmera les observations que nous avons faites.

Cet écrit est en réalité un sermon. Le prédicateur énumère tout d'abord les bienfaits dont ses auditeurs sont redevables à Dieu. Il faut lui en témoigner une reconnaissance qui se traduise par des actes. C'est tout le thème de son discours. Par actes, il entend les vertus chrétiennes, notamment l'ascétisme. Il faut fuir ce monde ; il faut « haïr les choses d'ici-bas car elles sont mesquines, de courte durée, périssables ; il faut aimer les choses de l'au-delà ; elles sont bonnes, elles sont impérissables ». Il faut faire son salut « en préservant pure sa chair et intact le sceau baptismal ».

Ces exhortations, l'auteur les ponctue de temps à autre par la menace. Celui qui négligera de pratiquer la vertu

chrétienne s'expose au châtiment éternel ; la chair ressuscitera pour être punie. Que l'on redoute le feu éternel !

Ici et là vous avez des traits qui dévoilent le fond de la pensée du prédicateur et le caractère de sa piété. Ainsi, il s'applaudit d'avoir prêché à ses auditeurs l'ascétisme, la continence. Il s'assure ainsi une grande récompense. Ailleurs, il se prononce sur la valeur respective du jeûne, de la prière, de l'aumône. Le jeûne est supérieur à la prière ; l'aumône à son tour surpasse le jeûne. L'aumône nous allège du « fardeau de nos péchés »[1].

Il termine en agitant une dernière fois le spectre du châtiment éternel. Il dépeint le sort des impies ; il montre les justes glorifiant Dieu de ce qu'ils échappent à ce sort. Voici ses derniers mots : « Nous croyons, frères et sœurs, que dans la vie présente nous sommes exercés et éprouvés afin d'être couronnés dans la vie à venir »[2].

1) L'aumône est un κούφισμα ἁμαρτίας.

2) Dans son Histoire ecclésiastique, Eusèbe nous a conservé quelques lignes d'une lettre de Denys de Corinthe à Soter de Rome (IV, 23, 11). L'évêque de Corinthe y mentionne deux lettres que son église aurait reçues de Rome. La plus ancienne, dit-il, est celle que Clément leur a écrite ; depuis ils en ont reçu une autre qu'ils ont lue en ce dimanche où il écrit.

Cette dernière épître serait-elle notre écrit ? On objecte que cet écrit n'est pas une lettre ; c'est un sermon. Il est vrai que l'on peut toujours supposer que l'église de Rome ayant trouvé cette homélie particulièrement édifiante, a jugé utile de la communiquer sous forme de lettre à l'église de Corinthe. Ce qui est plus probant, c'est que notre écrit se trouve accouplé à la Ire épître de Clément dans trois manuscrits. Or Lightfoot a prouvé que l'archétype de ces trois manuscrits remonte à la fin du IIe siècle. Il est donc acquis qu'à cette date, notre écrit ne se séparait pas de la Ire épître de Clément et passait pour une lettre.

S'il en est ainsi, notre écrit vient aussi de Rome. Denys de Corinthe nous le garantit. Ajoutons que M. Harnack a démontré, de son côté, que notre écrit a dû sortir du même milieu que la Ire épître de Clément. En effet, fait-il remarquer, nos deux documents citent une parole d'apocalypse qui ne se trouve nulle part ailleurs. Voilà un lien. En outre notre écrit cite cette parole de telle façon qu'il est clair que l'auteur ne l'a pas empruntée à la Ire de Clément. Les deux auteurs ont eu entre les mains le même livre qui n'avait cours que dans leur milieu. En voilà assez pour conclure que les deux écrits émanent de la même église, c'est-à-dire, de Rome.

M. Harnack fait remarquer qu'il y a une évidente parenté entre notre écrit et le *Pasteur* d'Hermas. Ils ont de nombreux traits en commun. Ils ont de ce monde la même vue pessimiste; ils opposent de façon radicale le siècle présent, αἰὼν οὗτος, au siècle à venir, αἰὼν ἐκεῖνος. Ils ont presque les mêmes expressions pour marquer le dédain que leur inspire la vie présente[1]. Ils ont la même notion du baptême, du jeûne, de l'aumône. Tous deux mettent la même insistance à rappeler les peines éternelles. Tous deux prêchent le même ascétisme[2]. Ils semblent avoir eu la même idée de l'Église. On remarque, cependant, une différence qui paraît au premier abord importante. La première phrase de notre écrit a l'air d'impliquer une christologie transcendante qui, justement, est absente du *Pasteur*[3]. Dans ce cas, il faut s'attendre à ce que le Christ efface Dieu dans la pensée de l'auteur. C'est généralement ce qui résulte de toute christologie transcendante. Or, il n'en est rien ici. La christologie du début n'a eu, semble-t-il, aucune répercussion sur les idées de l'auteur. Elle se trouve entièrement isolée dans notre écrit. Dès lors nous n'avons pas à la faire entrer en ligne de compte[4].

Notre auteur, comme Hermas, n'a rien du théologien; il n'a pas plus de culture que lui. Il est aussi exclusivement préoccupé de questions morales. Il a le même idéal ascétique. Aussi, son Dieu ne diffère-t-il pas de celui de Hermas. Pour lui également, il est avant tout un juge. Sa fonction est de récompenser ou de punir. Un tel Dieu inspire plus de crainte que d'abandon. L'amour est étranger à la piété de notre auteur[5].

1) Ch. V, μὴ φοβηθῶμεν ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. — Ailleurs, il faut τὰ κοσμικὰ ταῦτα ὡς ἀλλότρια ἡγεῖσθαι καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν αὐτῶν, *ibidem* à la fin.

2) Ch. VIII, τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον.

3) Ch. I : οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν.

4) Voyez le terme de θεός appliqué à Jésus dans des écrits aussi peu théologiques et aussi pratiques que les *Pastorales*, Tite, I, 3 ; II, 13, III, 4.

5) Ch. VI, οὐδὲν ἡμᾶς ῥύσεται ἐκ τῆς αἰωνίου κολάσεως ἐὰν παρακούσωμεν τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ.

Il est intéressant de noter que parmi les écrits des Pères apostoliques, ceux qui proviennent de Rome nous offrent la même conception de Dieu. Les auteurs des deux épîtres aux *Corinthiens*, comme celui du *Pasteur* sont évidemment plus redevables pour leur notion de Dieu à la piété juive qu'à celle de Jésus. Marcion n'avait pas tout à fait tort de critiquer, comme il l'a fait, la piété catholique.

Résumons les observations que nous a suggérées notre étude des Pères apostoliques.

1° Il est clair que ceux-ci, en fait de doctrine de Dieu, n'ont en commun que l'affirmation monothéiste. Pour le reste, les idées qu'ils se font sur Dieu diffèrent de façon surprenante.

2° Il est non moins évident que la réflexion consciente et originale a aussi peu de part que possible dans la formation de leur conception de Dieu. Jamais ils ne se sont demandé ce qu'est Dieu, quel est son véritable caratère, ni même si le Dieu de Jésus-Christ n'est pas très différent du Dieu qu'adorent les Juifs. Rien ne les a encore contraints à poser ces questions, ni la pression intérieure de leur propre pensée, ni la polémique de théologiens qui auraient soulevé ces problèmes.

3° Il est visible que chacun d'eux s'est formé son idée de Dieu, soit sous l'influence des idées dominantes de son milieu, soit au hasard de ses lectures ou au gré de ses sentiments personnels. Clément s'est pénétré de la piété des écrivains de l'Ancien Testament. Hermas et l'auteur de la seconde lettre aux Corinthiens semblent avoir puisé leur idée de Dieu aux sources de la piété juive. Barnabas oublie Dieu pour exalter le Christ. Ignace enfin, le seul qui soit vraiment original, tire sa notion de Dieu de son mysticisme.

4° La variété même des idées que nos auteurs se font sur Dieu prouve que, de leur temps, il n'existait encore parmi les chrétiens aucune doctrine officielle de Dieu, que dis-je, en dehors de l'affirmation très générale qu'il n'y a qu'un seul

Dieu, créateur, maître et juge de l'Univers et des hommes, les chrétiens ne s'accordaient pas sur la façon de se représenter Dieu et de définir son caractère moral. Voilà où l'on en était encore aux environs de l'an 140.

E. DE FAYE.

LA TÊTE MAGIQUE DES TEMPLIERS

On trouve encore, dans quelques catalogues de Musées, la description de sculptures, reliefs sur pierre ou petits bronzes, qui sont qualifiés de *baphomets* ou de *baphométiques*[1]. Ces termes singuliers remontent au procès des Templiers, soupçonnés d'avoir une mystérieuse idole dite *Baphomet*. Il n'est plus douteux que *Baphomet* soit une simple altération de *Mahomet*[2] : l'accusation cherchait, en effet, à établir que les Templiers étaient convertis à l'islamisme et qu'après avoir renié le dieu des chrétiens, dans leurs cérémonies secrètes, ils rendaient hommage au prophète des Musulmans. Personne ne consentirait plus à discuter l'étrange hypothèse de M. de Hammer, qui voulait reconnaître dans *Baphomet* les deux mots grecs *Baphé* et *Métis* et interprétait le prétendu composé par « le baptême de l'intelligence ». La véritable explication, qui saute aux yeux, avait déjà été donnée par Sylvestre de Sacy (1810) et par Raynouard (1813).

Ce dernier historien refusait, malgré tous les aveux arrachés aux membres de l'Ordre soit par la torture, soit par la menace de la torture, d'admettre l'existence de l'idole des Templiers et de ses copies ou congénères. Pourtant, en 1872 encore, le savant bibliothécaire d'Orléans, Loiseleur, croyait fermement non seulement à un *Baphomet*, mais à plusieurs idoles de ce nom[3]. Dans l'intervalle entre le travail de Raynouard et celui de Loiseleur, les monuments qualifiés de *baphométiques* s'étaient multipliés dans les collections. La

1) Voir, par exemple, Chabouillet, *Catalogue des Camées*, nº 2255.

2) On trouve aussi, dans les interrogatoires du procès, la forme *Magometus* (Finke, *Papstum und Untergang des Templerordens*, t. II, p. 313).

3) Loiseleur, *La doctrine secrète des Templiers*, Paris, 1872.

critique moderne n'en a rien laissé subsister. Alors que Montaiglon, en 1881, parlait encore de figures *baphométiques*[1], j'ai montré, en 1885, qu'un objet ainsi désigné au Cabinet des médailles était, en réalité, un moule asiatique en serpentine[2], probablement hittite ; M. de Villefosse, en 1900, a dénoncé comme des faux récents, probablement du début du XIX[e] siècle, toute une série de petits bronzes dits *baphométiques*, dont l'un, conservé au Musée du Louvre, semble porter la date 1156, correspondant à l'époque la plus florissante de l'Ordre[3] ; enfin, il y a peu d'années, j'ai repris, dans la *Revue africaine*, l'examen des reliefs en pierre du Musée de Vienne et de l'ancienne collection du duc de Blacas, aujourd'hui au Musée Britannique, pour montrer sur quels indices fragiles reposait l'attribution aux Templiers de ces objets dépourvus de style, dont l'authenticité éveille d'ailleurs de graves soupçons[4].

Privée du soutien qu'elle croyait dériver de certains monuments figurés, la croyance au Baphomet paraît généralement abandonnée aujourd'hui ; du moins le dernier historien du procès des Templiers, M. Finke, a-t-il pu écrire (p. 327) : « Il y a longtemps qu'on ne cherche plus la mystérieuse idole du Baphomet[5] ». C'est sans doute pour cette raison que M. Finke ne s'est pas arrêté aux témoignages qui concernent cet objet et les objets similaires. Toutefois, il ne suffit pas de dire qu'une chose n'a pas existé ; il semble nécessaire aussi de chercher comment elle a été conçue et quelles idées préexistantes ont contribué à la formation d'un fantôme qui, après avoir été exploité contre l'orthodoxie des Templiers, a tourné la tête de plus d'un archéologue.

1) Voir *Revue archéol.*, 1881, I, p. 368 et *Bull. Soc. antiq.*, 1881, p. 207-208.
2) *Revue archéol.*, 1885, I, p. 54 et suiv.
3) *Bull. Soc. antiq.*, 1900, p. 309.
4) *Revue africaine*, 1908, p. 1-23.
5) M. Finke renvoie sur ce point à Wenk, *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1890, p. 256 et suiv. (compte rendu critique de l'ouvrage de Prutz) ; mais Wenk n'a guère fait que résumer Lea, dont le chapitre sur les Templiers est un chef-d'œuvre parmi tant d'autres.

Avant même le commencement de la procédure, c'est-à-dire l'arrestation des Templiers français par ordre de Philippe le Bel (octobre 1307), le dénonciateur et calomniateur de l'ordre, le biterrois Esquiu de Floyrans[1], avait accusé les Templiers auprès du roi Jayme II d'Aragon, puis auprès du roi de France, d'adorer une idole. Ce crime est un de ceux qui furent spécifiés dès le début et sur lequel les commissaires royaux durent interroger les chevaliers[2]. Mais dans le procès verbal de leur enquête, que nous possédons, ce grief passe tout à fait au second plan : les Templiers, Jacques de Molay en tête, confessèrent avoir renoncé au Christ et craché sur la croix[3], mais ne dirent rien de leur prétendue idole. C'est seulement plus tard[4] que les témoignages se multiplient à ce sujet, témoignages d'ailleurs contradictoires et même inconciliables, comme le remarque déjà Raynouard, puisque l'idole est suivant les uns une statue, suivant d'autres une tête, suivant d'autres encore un ensemble de plusieurs têtes ou même une peinture sur bois[5]. Loiseleur, qui a étudié ces dépositions et en a publié de nouvelles — celles que recueillirent les inquisiteurs de Florence — a essayé d'en faire la moyenne pour arriver à se former une opinion. « L'objet du culte des Templiers, écrit-il[6], était tantôt une idole ayant une seule tête, laquelle était barbue, tantôt une autre idole ayant deux et même trois têtes[7] ». Du corps de l'idole il ne dit rien, car la plupart des témoignages mentionnent seulement la tête. Le troisième témoin (entendu à Florence) déclare que le précepteur de la maison de

1) Finke, *op. l.*, p. 111.
2) *Ibid.*, p. 154.
3) *Ibid.*, p. 166.
4) Loiseleur, p. 108. Voir les dépositions de Carcassonne (novembre 1307), dans Finke, t. II, p. 321-324.
5) Voir une page amusante de l'abbé Corblet, *Le Pour et le Contre sur les Templiers*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1865, IX, p. 393 sq.
6) Loiseleur, p. 147.
7) Un témoignage parle même de quatre têtes.

Sainte-Sophie de Pise avait une tête semblable à l'idole de Bologne, tête qui était sa propriété particulière et qu'il adorait. »[1] Ainsi il y avait des têtes-idoles qu'on montrait dans les chapitres et d'autres qui servaient seulement à des rites privés. « L'idole adorée par les Templiers, écrit encore M. Loiseleur[2], paraît, comme celle des Druses et des Nosaïris, être l'emblème du mauvais principe ; mais elle en diffère profondément quant à la forme, puisque c'est une tête humaine ayant un ou deux visages, tandis que chez les Druses au moins l'idole offre la figure d'un veau, symbole des cultes ennemis de la religion unitaire. » Loiseleur alléguait encore, entre autres témoignages, celui d'un témoin de Florence, suivant lequel la tête était placée dans la salle du chapitre et recevait les hommages de deux cents frères prosternés[3] ; en montrant l'idole pour la première fois à l'un des initiés, le précepteur lui avait dit : *Ecce deus vester et vester Magumet*[4]. Mais c'était peu d'adorer cette tête ; il fallait tirer parti de ses vertus magiques. Je cite encore Loiseleur[5]. « Pierre de Bonnefond apprit des témoins de sa réception que la cordelette dont il était ceint avait touché, dans les pays d'outre-mer, une certaine tête » (c'est la tête par excellence, conservée en Orient, dont les autres seraient des copies)[6]. « Les quatre premiers témoins de Florence déclarèrent avoir assisté à la cérémonie de la consécration de la cordelette et de sa distribution tant à eux-mêmes qu'à plusieurs frères présents. Une fois consacrées par leur contact avec l'idole, les cordelettes étaient conservées dans des coffrets pour en être extraites au

1) Loiseleur, p. 93.
2) *Ibid.*, p. 94.
3) *Ibid.*, p. 40.
4) *Ibid.*, p. 100.
5) *Ibid.*, p. 111.
6) Cf. le témoignage d'un frère servant (Finke, t. II, p. 355) : (*debebat habere spem salvationis*) *in quoddam ydolum quod erat, ut sibi dictum extitit, ultra mare, et in quoddam aliud ydolum quod erat ibi praesens in quadam banca opertum de sindato rubeo.*

fur et à mesure des réceptions. Ces coffrets voyageaient avec les Templiers et servaient ainsi à serrer les idoles » (voilà l'origine des prétendus *coffrets baphométiques* du duc de Blacas). « Gaucerand de Montpesat dépose qu'il lui fut baillé une ceinture que son initiateur tira de la caisse où était la figure de Baphomet et qu'il lui commanda de garder cette ceinture et de la porter perpétuellement. »

Disons, en passant, que la mention de cette cordelette, rappelant le fil de lin que portaient les Cathares albigeois, est une des causes de la profonde erreur où Loiseleur est tombé. Il voyait là une analogie frappante entre les Templiers et les hérétiques du midi de la France et se confirmait dans cette illusion par un autre témoignage, portant que l'idole avait le pouvoir de faire fleurir les arbres et de faire germer la terre. « Ces termes, remarque-t-il, ne sont pas seulement ceux de l'accusation; ce sont les expressions mêmes dont se sert le frère Bernard de Parme, le second des témoins entendus à Florence. Or, ces termes sont exactement ceux employés par l'Inquisition de Toulouse pour désigner le dieu mauvais des Cathares albigeois; nouveau trait de lumière au milieu de ces ténèbres. » Trait de lumière, en effet, mais pas dans le sens de la thèse de Loiseleur. On conçoit assez que les accusateurs du Temple, en possession des manuels qui avaient servi contre les Albigeois, aient attribué aux chevaliers certaines erreurs albigeoises et aient cherché à en obtenir l'aveu[1].

Il fallait bien suggérer aux chevaliers des réponses, puisqu'on les faisait parler, de gré ou de force, de choses inexistantes. Ceux qui osaient dire, malgré les termes précis de l'acte d'accusation, qu'ils ne savaient rien de l'idole, risquaient d'être traités sans ménagements : témoin ce Gérard de Pasage, du diocèse de Metz, qui, pour avoir fait une

1) De même, dans les aveux relatifs aux cérémonies secrètes, on voit intervenir un chat noir, brun ou blanc, qui est emprunté aux histoires courantes de sorcellerie (p. ex. Finke, t. II, p. 350).

pareille réponse, fut cruellement torturé sur l'ordre du bailli de Mâcon, par la suspension de poids à ses testicules [1].

L'historien danois Münter a autrefois émis l'hypothèse que les prétendues têtes adorées par les Templiers étaient de simples chefs-reliquaires, comme on en trouve encore dans beaucoup de Musées et de trésors d'églises. A l'appui de cette opinion, on allégua qu'une perquisition, faite au Temple de Paris en 1310, fit découvrir, en effet, une tête en métal contenant des reliques, qui fut présentée à la commission pontificale. Cette tête portait le n° LVIII en chiffres romains ; on a supposé qu'il y en avait, par suite, beaucoup d'autres, que les Templiers eurent le temps de mettre à l'abri [2]. A quoi l'on peut objecter — et l'objection paraît sans réponse — que si la fameuse tête des Templiers avait été un chef reliquaire, il eût été trop facile aux accusés de le déclarer sans ambages et de faire tomber ainsi l'accusation d'idolâtrie. Or, à une seule exception près, aucun des témoins interrogés n'a dit que la tête fût un reliquaire ; ils ont dit des choses extravagantes, parce qu'ils ne savaient pas sur quoi on les interrogeait et qu'ils devaient bien, sous peine d'être torturés, inventer ou répéter quelque chose.

L'idée que les Templiers avaient une idole devait se présenter naturellement à leurs ennemis. Du fait même qu'on les soupçonnait véhémentement d'hérésie, ils devaient être *idolâtres* ; on sait que le mot *idolâtre* figura sur l'écriteau de Jeanne d'Arc, bien qu'on ne l'ait jamais accusée ouvertement d'offrir un culte à une image. Cette idole des Templiers idolâtres devait être un Mahomet ou un Baphomet, puisqu'on voulait que ces soldats du Christ eussent passé au camp ennemi de l'islamisme. Mais pourquoi une *tête*? Pourquoi une *tête douée de pouvoirs magiques*? Je crois que l'on peut tenter

1) Michelet, I, p. 218 ; Fincke, p. 159. « *Respondit... quod propter dictos articulos, quia non confitebatur eos coram baylico regio Matisconensi, fuit quaestionatus ponderibus apensis in genitalibus suis et in aliis membris quasi usque ad exanimacionem* ».

2) Loiseleur, p. 102.

de répondre à ces questions, que Loiseleur, dans sa foi naïve à la véracité des aveux, n'avait pas la même raison que nous de se poser.

Rappelons d'abord les termes précis d'un article de la première enquête (*articulo super quibus inquiretur contra ordinem Templi*)[1] : « Que les chevaliers, dans les diverses provinces, avaient des idoles, à savoir des têtes, dont quelques-unes à trois faces et d'autres à une seule ; d'autres possédaient un crâne humain. Ces idoles ou cette idole étaient adorées... Les chevaliers disaient que cette tête pouvait les sauver, les rendre riches, qu'elle fait fleurir les arbres, qu'elle fait germer les moissons ; les chevaliers ceignaient ou touchaient avec des cordelettes une certaine tête de ces idoles et ensuite ils se ceignaient avec cette cordelette, soit au-dessus de la chemise, soit sur la peau. »

Voici maintenant la déposition faite, en présence de deux évêques, par le notaire public, *apostolica et imperiali auctoritate*, Antonio Sicci (Antonius Sycus) de Verceil[2]. Notaire des Templiers en Syrie pendant quarante ans, il avait déjà été employé, au cours de l'instruction, par les inquisiteurs parisiens.

« Au sujet de l'article faisant mention de la tête, j'ai plusieurs fois entendu raconter ce qui suit dans la ville de Sidon. Un certain noble de cette ville avait aimé une certaine femme noble d'Arménie ; il ne la connut jamais de son vivant, mais, quand elle fut morte, il la viola secrètement dans sa tombe, la nuit même du jour où elle avait été enterrée. L'acte accompli, il entendit une voix qui lui disait : « Reviens quand le temps de l'enfantement sera venu, car tu trouveras alors une tête, fille de tes œuvres. » Le temps accompli, le chevalier susdit (*praedictus miles*) revint au tombeau et trouva une tête humaine entre les jambes de la femme ensevelie. La voix se fit entendre de nouveau et lui dit : « Garde bien cette

1) Michelet, *Procès*, t. I, p. 92.
2) *Ibid.*, t. I, p. 645.

tête, parce que tous les biens te viendront d'elle. » A l'époque où j'ai entendu cela, le précepteur de ce lieu (Sidon), était frère Mathieu dit le Sarmage, natif de Picardie. Il était devenu le frère du Soudan à Babylone qui régnait alors, parce que l'un avait bu du sang de l'autre, ce qui faisait qu'on les regardait comme des frères. Le précepteur des chevaliers était un certain frère Philippe ; le gonfalonier était un maître des servants qui s'appelait frère Simon Picard[1]. »

Avec ce curieux témoignage, nous sommes en plein folklore : le viol d'une morte aimée, ou *nécrophilie* ; la fécondité de cette monstrueuse union ; la puissance magique de la tête séparée du tronc. Cette déposition émut vivement les inquisiteurs; ils la firent écrire par Antonio lui-même et interrogèrent ensuite à ce sujet plusieurs des témoins qui avaient résidé en Syrie. L'un d'eux, frère Jean Senandi, un servant, dit avoir vécu pendant cinq ans à Sidon; il n'avait rien appris au sujet de la tête, mais il savait que la ville de Sidon avait été achetée par les Templiers et que Julien, un des seigneurs de cette ville, était entré dans l'Ordre[2]. Plus tard, ayant apostasié, il tomba dans la misère ; Senandi avait entendu dire, mais ne se souvenait pas par qui, qu'un des ancêtres de Julien avait aimé une fille de ce pays et avait cohabité avec elle après qu'elle fut morte. Un témoignage beaucoup plus complet et plus fantastique que celui de Sicci lui-même fut apporté aux inquisiteurs par frère Hugues de Faure, chevalier, réconcilié par l'évêque de Limoges[3]. Après

1) « *Tempore vero quo hoc audivi, erat preceptor illius loci frater Matheus dictus le Sarmage Picardus* » (p. 645). — Sur les relations cordiales entre ce personnage et les Sarrasins, voir Rey, *L'ordre du Temple en Syrie*, p. 8. A cet endroit, Rey écrit *Sermage* ; mais il écrit *Sarmage* à la page 26. L'index du tome II de Michelet porte *Sauvage* (Matheus), avec renvoi à la p. 209 où on lit *lo Sauvage*. C'est sans doute le même personnage.

2) Sur Julien ou Julian, seigneur de Sagette, mort en 1275, voir Clermont-Ganneau, *Recueil d'Archéol. Orientale*, t. VI, p. 5 et suiv. « Julien, seigneur de Sagette, ne pouvant plus défendre sa seigneurie contre les entreprises des Musulmans, la céda aux Templiers moyennant finances en 1260. » (p. 7).

3) Michelet, t. II, p. 225.

la chute d'Acre, raconta-t-il, il était à Chypre ; là il entendit conter par un chevalier, bailli de la ville de Limasso, qu'un noble avait aimé une jeune fille de Maraclée en Tripoli. Ne pouvant la posséder vivante, il la fit exhumer après sa mort, eut commerce avec elle et lui coupa ensuite la tête. Une voix l'avertit de conserver avec soin cette tête, qui avait le pouvoir d'anéantir et de dissiper tout ce qu'elle regardait. Il la couvrit et la déposa dans un coffret. Peu après, en lutte avec les Grecs qui résidaient à Chypre et dans les lieux voisins, il se servit de cette tête contre les villes et les camps des Grecs ; il lui suffisait de la montrer pour anéantir ses ennemis. Un jour qu'il naviguait vers Constantinople avec le projet de détruire cette ville, sa vieille nourrice vola la clef du coffret pour voir ce qu'il contenait et en retira la tête : aussitôt une tempête terrible éclata et le navire fut submergé ; seuls quelques matelots purent se sauver et raconter ce qui s'était passé. Depuis cet événement, disait-on, il n'y avait plus de poissons dans cette partie de la mer. Mais Hugues de Faure n'avait pas entendu dire que cette tête eût appartenu ensuite aux Templiers et ne connaissait pas celle au sujet de laquelle maître Antoine de Verceil avait déposé. Enfin, suivant un autre témoin, une tête mystérieuse paraissait parfois dans le tourbillon voisin de Satalia et alors tous les navires qui voguaient dans ces parages couraient les plus grands périls[1].

L'histoire d'Hugues de Faure offre plusieurs éléments nouveaux. La tête n'est pas le produit d'un viol, mais c'est la tête même de la morte séparée du tronc ; cette version est sans doute plus authentique que l'autre, car l'efficacité magique des têtes coupées est un trait fort connu dans le folk-lore[2]. En second lieu, la tête n'est pas un talisman qui assure, d'une manière mal définie, la fortune de son possesseur, mais une arme qui le rend invincible, qui lui permet d'a-

1) *Ibid.*, II, p. 238.

2) Voir Longpérier, *Œuvres*, t. II, p. 311 et surtout le grand mémoire de Pinza, *La Conservazione delle teste umane* (analysé par moi dans la *Revue critique*, 1898, II, p. 121).

néantir ses ennemis. Enfin, l'histoire de la vieille nourrice, qu'un sentiment de curiosité pousse à violer le secret du coffret, est un des motifs les plus fréquents des contes populaires; la mention du coffret, où la tête est soigneusement enfermée, peut être l'origine de la croyance obstinée qui attribuait aux Templiers des coffrets où ils dissimulaient avec soin leurs talismans.

Ni Antonio Sicci ni Hugues de Faure, déposant en 1310, n'ont rien inventé. Ils n'ont pas cherché non plus à noircir les Templiers; aucun d'eux n'a dit qu'un chevalier du Temple fût en possession de la tête magique. Ils se sont simplement faits l'écho d'une légende plus ancienne qui paraît vers 1190 dans Gautier Map, vers 1201 dans Roger de Hoveden, vers 1210 dans Gervais de Tilbury. Il suffit de rapporter la première en date de ces versions, celle de Map, dans son livre si curieux *De nugis curialium*, écrit à la cour d'Angleterre entre 1182 et 1190. Notons que Map parle des Hospitaliers et des Templiers et qu'il raconte l'origine de ces Ordres, en déplorant leur corruption croissante[1]. Ce n'est pas à dire que son texte ait influé sur les témoignages cités plus haut; bien au contraire, cela est inadmissible; mais son récit est le prototype de ceux qui furent recueillis par les inquisiteurs et soumis, comme des documents sérieux, aux Pères du concile de Vienne en 1311.

Au temps de Gerbert, dit Map, il y avait à Constantinople un jeune cordonnier très habile et très expéditif. Il lui suffisait de voir un pied nu, bien conformé ou difforme, pour trouver aussitôt la chaussure qui lui convenait. Il n'excellait pas moins dans les jeux et les exercices physiques. Un jour, une belle jeune fille, entourée d'une nombreuse escorte, vint à sa fenêtre et lui montra son pied nu, désirant être chaussée par lui. Le cordonnier devint amoureux à la folie de sa cliente. Désespérant de se faire agréer d'elle, il quitta son métier, vendit son patrimoine et se fit soldat, rêvant d'ac-

1) Édition Th. Wright, I, 18, p. 29.

quérir une illustration qui fît de lui l'égal des nobles et lui donnât quelque chance d'être accueilli. Bientôt, la fortune aidant, il s'éleva à une haute distinction. Alors il demanda la jeune fille à son père ; mais sa requête fut repoussée. Fou de colère, il se joignit à une bande de pirates et se fit redouter sur terre et sur mer. Tout à coup il apprit que la jeune fille était morte ; il court assister à ses funérailles, note le lieu de sa sépulture et, la nuit venue, ouvre le tombeau. Son crime accompli, il entend une voix qui l'avertit de revenir au moment où la morte aurait enfanté. Il obéit à cet avis et, le temps révolu, retira de la tombe une tête humaine, avec défense de la faire voir à d'autres qu'à des ennemis. Il la déposa dans un coffret clos avec grand soin, puis se mit à courir la terre ferme ; muni de ce masque de Gorgone (*Gorgoneum ostentum*), il pétrifiait ceux qui l'approchaient comme avec la tête de Méduse. Tous s'inclinaient devant lui, tous le reconnaissaient pour maître... A la mort de l'empereur de Constantinople, sa fille lui est offerte ; il l'accepte et lui apprend son terrible secret. Elle ouvre le coffret et, au réveil de son mari, lui montre le masque. Puis elle ordonne qu'on jette la tête de Méduse (*Medusaeum prodigium*) et le corps du pirate dans la mer des Grecs. Les envoyés de la princesse exécutèrent ces ordres ; mais aussitôt la mer se souleva avec fureur, comme si elle voulait vomir ce monstre, et il se forma en ce lieu un tourbillon, pareil à celui de Charybde près de Messine, qui engloutit tout ce qui l'approche. Comme la jeune fille s'appelait Satalia, le tourbillon, évité de tous les navigateurs, s'appelle le gouffre de Satalia.

Sous cette forme, la légende est tout à fait transparente, Map lui-même parle de la Gorgone et de Méduse ; c'est une survivance, dans le folklore de la Méditerranée orientale, du mythe de Persée. Suivant Gervais de Tilbury, c'est Persée lui-même qui a jeté à la mer la tête de la Gorgone ; celle-ci, dit-il, était une belle courtisane qui paralysait les âmes des hommes. Mais les « indigènes », ajoute-t-il, racontent une

autre histoire. « Un chevalier aima une reine, mais ne put la posséder ; quand elle fut morte, il la viola dans son sépulcre et il en résulta cette tête monstrueuse. Au moment du crime, le chevalier entendit une voix dans les airs : « Ce que cette « femme enfantera, détruira et consumera toutes choses par « son aspect. » Neuf mois après, il ouvrit le tombeau et y trouva la tête ; il eut grand soin de ne pas la regarder ; mais lorsqu'il la faisait voir à des ennemis, il les détruisait aussitôt avec leurs villes. Un jour, naviguant sur mer, il s'endormit dans le sein de sa maîtresse ; celle-ci vola la clef du coffret qui contenait la tête et l'ouvrit ; mais, dès qu'elle la regarda, elle mourut. Le chevalier, à son réveil, vit sa maîtresse morte et, dans sa douleur, leva les yeux ; ses regards rencontrèrent la tête merveilleuse et il périt avec son navire. On raconte que tous les sept ans la tête remonte sur l'eau, la face tournée vers le ciel, et qu'il en résulte des dangers pour les navigateurs. »

Dans le récit de Roger de Hoveden (mort en 1201), la vierge violée par le chevalier s'appelle *Yse* et elle a donné son nom à un groupe d'îles que Philippe-Auguste traversa lorsqu'il revint de Saint-Jean d'Acre en France[1]. Les autres variantes ne méritent pas d'être relevées.

Ainsi, plus de cent ans avant le procès des Templiers, nous trouvons en Orient, sur la côte syrienne, une légende dérivée de celle de Persée et de Méduse, mais où Persée est devenu un chevalier, *miles*. Alors que Persée décapite la Gorgone endormie, le chevalier décapite une morte ou retire de sa tombe une tête magique, fruit d'un viol perpétré dans le tombeau même. Le chevalier cache avec soin cette tête redoutable ; il la tient enfermée dans un coffret. Le mystère qui enveloppe ce talisman et le coffret où on le transporte sont des traits qui se retrouvent dans les dépositions que l'enquête a recueillies. Dans un pays où le Templier était le chevalier par excellence, il n'est pas étonnant que l'on ait raconté d'un ou plusieurs Templiers la légende du héros grec devenu

1) Liebrecht, *Gervasius Tilbur.*, p. 93.

un chevalier de leur temps. Une fois cette histoire d'une tête magique mise en circulation, on imagina naturellement qu'elle servait à la fois de talisman et d'idole ; comme personne ne l'avait vue, on en fit les descriptions les plus différentes ; mais il est à remarquer que l'acte d'accusation parle d'une tête sculptée *ou d'un crâne humain*, par une évidente allusion à quelque commérage fondé sur la légende syrienne de la tête coupée.

Au début du *Philopatris*, qui date, comme je l'ai prouvé, de la fin du xe siècle, un des interlocuteurs vient à parler de la Gorgone. Critias affirme qu'elle était vierge et que la puissance de sa tête coupée s'explique ainsi. « Quoi, répond Triéphon, en coupant la tête à une vierge, on se procure un épouvantail ? Moi qui sais qu'on a coupé dix mille vierges par morceaux « dans l'île aux bords fameux qu'on appelle la « Crète », si j'avais su cela, mon bon Critias, que de Gorgones je t'aurais rapportées de Crète ! J'aurais fait de toi un général invincible ; les poètes et les rhéteurs m'auraient mis au-dessus de Persée, parce que j'aurais trouvé un bien plus grand nombre de Gorgones. » Il me semble que ce passage peut contenir une allusion non seulement à la tradition antique, mais à la forme moderne que l'informateur de Gautier Map en a recueillie.

Les survivances de la légende de Persée ont été étudiées en grand détail par M. Sydney Hartland. Le voyageur anglais Bent les a encore rencontrées, vers 1880, dans l'île de Sériphos, un des centres du culte de Persée dans l'antiquité. Les paysans, découvrant des monnaies de l'île à l'effigie de la tête de la Gorgone, racontaient qu'elles avaient été frappées par la première reine du pays, qui résidait dans un château-fort, perché sur un roc au-dessus du port de Livadhi[1].

L'épisode de Persée et d'Andromède était localisé par les anciens dans les environs de Joppé (Jaffa), où l'on montrait le rocher auquel avait été enchaînée la belle princesse ; dans les

1) Bent, dans Hartland, *The Legend of Perseus*, t. I, p. 4.

environs était un étang aux eaux rouges, où Persée, disait-on, avait lavé la tête du monstre[1]. Aujourd'hui encore, les *ciceroni* de Jaffa connaissent l'endroit où fut délivrée Andromède. Il n'est donc pas surprenant qu'un autre épisode mémorable de la légende de Persée se soit transmis, avec une vitalité particulière, dans les mêmes lieux. Avant de devenir un chevalier, Persée y fut représenté comme un magicien : c'est en cette qualité qu'il paraît dans la chronique de Jean Malala[2], écrite au VII[e] siècle, où les récits de la mythologie classique, traditions populaires fixées par la littérature, tendent à se résoudre de nouveau en traditions populaires, colorées par les superstitions du temps. Un curieux monument, conservé à Saint-Pétersbourg, nous montre d'ailleurs que Persée jouait un rôle dans la médecine magique de basse époque. Le héros est représenté, sur un sardonyx, tenant aux mains la tête de Méduse et la harpe ; au revers on lit : *Fuis, podagre, Persée te poursuit* (φύγε ποδάγρα, Περσεύς σε διώκει)[3]. Persée tient ici la place qu'on assigne, sur d'autres monuments analogues, au roi Salomon ou à l'archange Michel.

Ces observations-là ont déjà été faites ; ce qui est nouveau, je crois, dans mon petit travail est le lien établi entre les traditions syriennes relatives à Persée, transformé de héros en magicien et en chevalier, et les histoires extravagantes qu'enregistrèrent les inquisiteurs du XIV[e] siècle, chargés d'enquérir sur une tête ou un crâne magique dont on peut dire, malgré tant de témoignages, qu'ils n'ont jamais existé.

*
* *

Pour me résumer, au risque de me répéter, voici comment je conçois le développement de la légende qui, originaire des temps héroïques de la Grèce, qui n'y crut jamais, finit par faire des dupes au concile de Vienne :

1) Voir Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 454.
2) Malala, éd. Dindorf, p. 41.
3) Kuhnert, ap. Roscher, *Lexikon*, P, p. 2027.

1° Des gens venus d'Orient parlent d'un ou plusieurs chevaliers qui, en possession d'une tête magique, qu'ils cachent avec soin, acquièrent richesse et puissance;

2° On soupçonne que cette tête magique appartient aux Templiers;

3° Comme le bruit court que les Templiers sont secrètement convertis à l'islamisme, on soupçonne que cette tête n'est pas seulement un talisman, mais une idole qu'on révèle aux initiés et qu'ils adorent;

4° Comme le symbole que les Templiers sont censés rejeter et même souiller est le crucifix, le *Christ*, on qualifie du nom de *Mahomet* le symbole qu'ils préfèrent et opposent à celui-là, sans songer que les Musulmans eux-mêmes n'avaient pas d'images;

5° Par analogie avec ce qu'on croit savoir des hérétiques du Midi de la France, les Albigeois, on attribue aux Templiers la croyance que leur « dieu » fait fleurir les arbres, etc., et l'on estime qu'ils consacrent leurs cordelettes au contact de leur idole ou de leurs idoles.

Pourquoi l'acte d'accusation, confirmé par de nombreux témoignages, attribue-t-il *plusieurs* têtes à une ou plusieurs des idoles? Peut-être faudrait-il reconnaître là aussi l'influence lointaine de certains monuments antiques, sculptures ou intailles, qui sont bien connus des archéologues ; mais c'est là une question accessoire que je préfère laisser en suspens.

SALOMON REINACH.

MYTHOLOGIE ET ETHNOGRAPHIE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT [1]

Paul Ehrenreich, auquel l'ethnographie doit une excellente monographie sur les indigènes du Brésil sud-occidental, s'est depuis quelques années consacré plus spécialement à l'étude de la mythologie générale, c'est-à-dire comparée, et à la solution de son problème fondamental, celui de l'origine des mythes et des lois de leur formation et de leur développement. En un premier essai de systématisation, il traça un tableau des légendes et des mythes des indigènes de l'Amérique du Sud [2] en tentant d'en dégager les dominantes, les points de contact à l'intérieur du cycle culturel sudaméricain, et aussi la parenté avec divers éléments du cycle folklorique et mythologique de l'Asie extrême-orientale et de l'Amérique du Nord. Il est évident que quiconque se donne pour tâche de systématiser un ensemble aussi étendu de faits ne peut faire autrement que de prendre position sur la plupart des questions de théorie générale et de méthode. Il y a bien des manières de comparer entre eux des faits de même ordre, et en présence des concordances et des ressemblances découvertes, quelle que soit leur valeur intrinsèque et celle de la méthode de classement adoptée, il faut décider soit en faveur de la polygenèse originelle, soit en faveur d'une monogenèse dont il s'agit ensuite de préciser le centre primitif, et dans ce dernier cas, comme on admet des propagations et des emprunts, il faut arriver à en déterminer les facteurs et les modes. Cette nécessité s'était imposée aussi à M. Ehrenreich, et l'on trouvera au début de la brochure citée des réflexions générales et des positions de thèses qui, bien que présentées brièvement, sont d'un grand intérêt méthodologique.

On les trouvera d'ailleurs amplifiées et précisées dans un long article consacré par M. Ehrenreich aux théories de M. Breysig sur les origines

1) P. Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, 8°, 288 p.; Mythol. Bibl., IV, 1, Leipzig, Hinrichs, 1910, 10 marks.

2) *Sagen und Mythen der Südamerikanischen Urvölker*, Berlin, 1904.

des mythes et légendes relatifs aux héros[1]. Quand se fonda à Berlin, en 1906, une « Société pour l'Étude des Mythes », M. Ehrenreich s'inscrivit, en compagnie de MM. Stucken, Siecke, Hüsing, Jeremias, Hugo Winckler, etc., et bien que tous ces savants eussent prouvé par leurs travaux antérieurs qu'ils possédaient chacun une personnalité accusée, une tendance commune les réunissait manifestement, à savoir : la tendance à accorder, tant en matière de mythes ou légendes qu'en matière de cultes, de religions et de civilisations même, une importance prépondérante à l'interprétation naturiste d'abord, et spécialement astrale. Les assyriologues de cette école, ont, comme on sait, élaboré tout un corps de doctrines auquel on a donné le nom de Panbabylonisme ; M. Hüsing a publié des études sur le trésor légendaire de l'Iran ; M. Lessmann a défini la méthode de la Société de Berlin ; et voici que M. Ehrenreich à son tour vient nous dire comment il convient d'interpréter les mythes et légendes d'une manière générale, non plus sur une base étroite qui serait linguistique ou archéologique seulement, mais sur la large et vaste base ethnographique.

Je n'insisterai pas sur les procédés de comparaison adoptés par la Société de Berlin, en ayant fait la critique ailleurs[2], et me contenterai de rappeler que le principe consiste à extraire chaque thème de son contexte, à l'examiner en dehors de toute condition concomitante de temps et de lieu, et enfin à classer tous ces schémas, toutes ces quintessences, uniquement d'après leur contenu thématique. Je ne nie pas qu'en d'autres sciences ce procédé ne soit légitime et nécessaire. Il importe peu au minéralogiste que les pierres qu'il a sur sa table proviennent de la Sibérie ou du Kilimandjaro, de l'Australie ou de l'Alaska, car son but unique est l'analyse pétrographique et le classement des objets d'après leur constitution physique. Cependant le classement minéralogique ne donne une solution pour aucun des grands problèmes cosmiques, et d'autres sciences sont venues ensuite dont le but était autre et dont aussi la méthode comporte tout autre chose qu'une étude des faits en dehors de leur milieu de temps et d'espace. La géologie fut précisément la victoire d'une méthode sur une autre, et tout le XIXe siècle témoigne d'un grand effort de nos prédécesseurs pour éliminer le classement par abstraction et d'après l'extérieur, au profit du classement à base éthologique. A ce point de vue déjà, l'attitude générale de la Société de Berlin

1) *Götter und Heilbringer*, Zeitschrift für Ethnologie, 1906, pp. 536-610.
2) *Religions, Mœurs et Légendes*, 2e série, 1909, p. 129-138.

marque soit un retard, soit un recul, dans la mesure où on y considère que la suppression délibérée de la prise en considération des conditions éthologiques est la condition première d'une intelligence vraie des faits d'ordre culturel.

Plus spécialement, l'interprétation astrale des cultes, mythes et légendes a fait ses preuves chez nous depuis bien des années, avec Dupuis et avec Dulaure, qui furent repoussés au second plan par le pansymbolisme de Creuzer, adapté et vulgarisé chez nous par Guignaud. Puis les Allemands nous gratifièrent de la méthode ethnographique de Bastian, mise ensuite au point et vulgarisée par les Anglais. Et voici qu'au début du xxe siècle, ce sont les Allemands de nouveau qui, se fondant sur les adaptations en Allemagne par Nork et d'autres tombés dans l'oubli, du système Dupuis et Dulaure, tentent avec des faits plus nombreux mais à l'aide d'un rétrécissement identique, de répandre un système néo-astral. Je prie d'ailleurs de considérer ceci comme une critique atténuée, car l'histoire de toutes les sciences comporte ainsi des allées et venues, des oscillations d'une unilatéralité systématique à l'autre, des avancées à première vue originales qui ne sont que des reprises et des résurrections.

Aussi, quoiqu'il se défende d'avoir subi l'influence de Siecke ou de Lang (p. 5) et bien qu'il puisse être, en effet, arrivé à ses conclusions à la suite de recherches personnelles, M. Ehrenreich manifeste-t-il sur un point particulier l'action d'une influence générale qui a dû être et est encore puissante en Allemagne, puisqu'elle a entraîné la constitution d'un groupement spécial de mythologues, de linguistes, d'archéologues et d'ethnographes, groupement assez vivace et assez actif pour entreprendre et mener à bien la *Mythologische Bibliothek*.

Le malheur en ce qui concerne M. Ehrenreich, c'est que dès le début de son livre il dédaigne la grosse question des définitions. « Certes, dit-il, les grands problèmes fondamentaux tels que le rapport mutuel du mythe, de la légende et du conte, celui des thèmes naturistes et des thèmes sociaux, et l'essence du mythe en général, ainsi que les questions se rattachant à l'interprétation des mythes, occuperont encore longtemps les esprits. Ici on ne décidera rien à leur propos, mais on montrera seulement en quoi l'ethnographie moderne peut contribuer à leur solution. » Chacun peut se débarrasser des points particuliers qu'il ne voit pas intérêt à traiter dans son livre. Pourtant un livre consacré précisément à la mythologie générale devrait donner dès le début la définition des termes techniques de *mythe* et *mythologie*, de *légende*

et de *conte*. Tout au long du premier chapitre, il est parlé de « mythologie supérieure » et de « mythologie inférieure », de mythes en général, etc., sans qu'aucune autre définition nous soit proposée que celle de Böckh : « le mythe est l'expression sensible exprimée à l'aide de personnifications de la connaissance éthique et physique dans sa totalité (der sinnliche in Personnifikationen gegebene Ausdruck der gesammten ethischen und physischen Erkenntniss) », définition vague au point de ne plus permettre de différencier la mythologie de la poésie. En outre, M. Ehrenreich a repris à son compte les termes nuageux de Wundt et l'on retrouvera ici ces termes hybrides de *Märchenmythus* (Mythe-conte ou Conte-mythe), de *Kunstmärchen* (Conte-artistique ou artificiel), de *naturmythologisch* et autres destinés à éviter un classement précis des faits. Je sais bien qu'il n'est rien de difficile comme de tracer entre les diverses catégories de récits des délimitations rigoureuses, mais qu'au contraire les formes intermédiaires sont si nombreuses et si variées que nos vieux termes risquent d'être insuffisants à répondre à la complexité enfin reconnue des faits. Je ne crois pas cependant que le système qui consiste à combiner deux de ces termes pour en forger un nouveau, qui serait autonome, puisse résoudre la difficulté. Et le problème primitif, à savoir quel sens précis attribuer aux termes anciens de conte, de légende et de mythe, n'en subsisterait pas moins.

J'ai donc renoncé à discerner comment M. Ehrenreich distingue l'une de l'autre ces trois catégories de récits et, supposant qu'on réussira cependant à suivre son argumentation, je me contenterai de l'exposer ici chapitre par chapitre.

Le premier, qui est l'Introduction, nous enseigne : 1° que l'examen du ciel et que les phénomènes célestes sont antérieurs à toutes les autres observations et à tous les autres phénomènes, d'où suivrait : 2° que la mythologie naturiste (*Naturmythologie*) est plus primitive qu'aucune autre et doit, par suite, être choisie comme point de départ de toute étude générale et comparée des mythologies. Tels sont les deux Leit-motivs du livre tout entier. Et d'abord M. Ehrenreich se défend contre ceux qui pensent autrement ; il nous convie à ouvrir les yeux et à éprouver les théories et les tendances de la Société mythologique par une étude des faits mêmes. Sans doute, le conseil est bon. Mais c'est justement parce que les autres ethnographes ont eux aussi étudié directement des faits en nombre aussi considérable que ceux de M. Ehrenreich, qu'ils discutent avec lui et ne se rendent pas sans combat, quand ils se rendent. J'ai eu le plaisir de faire dans l'automne

1910 la connaissance personnelle de M. Ehrenreich ; il s'est montré joyeux que plusieurs ethnographes d'Allemagne et d'Autriche se soient ralliés à ses théories ; je tairai les noms qu'il m'a cités, mais je tairai aussi celui d'autres ethnographes, compatriotes des premiers, qui se sont déclarés irréductibles. Et c'est bien parce qu'une lutte véritable est engagée outre-Rhin sur ces matières, qui laissent le public français assez froid, que je donne à ce compte-rendu une longueur inusitée. L'étude exclusive des rites a pris sous l'impulsion de Mannhardt et de Frazer une telle prédominance chez nous, que celle des mythes en semble comme abolie. Une réaction s'impose.

Le deuxième et le troisième chapitres exposent que la mythologie ne doit pas être seulement comparative, mais qu'elle doit être aussi explicative ; il ne suffit donc pas de classer les divers thèmes en provinces géographiques ni, si l'on me permet d'employer la terminologie proposée dans *La Formation des Légendes*, en provinces thématiques. La mythologie proprement scientifique, nous dit M. Ehrenreich « doit distinguer les mythes d'après leur contenu et les grouper en conséquence ». Il me semble que tous les historiens des religions, tous les folkloristes et tous les ethnographes applaudiront ici M. Ehrenreich. Mais si la première partie de ce programme est d'une exécution (je ne dis pas facile, car il y faut l'étonnante érudition d'un Basset ou d'un Bolte) normale et en somme courante, la seconde est celle précisément où l'attitude théorique devient prépondérante. En France, pour les contes, M. E. Cosquin est l'un de ceux qui classent les thèmes par rapport à une théorie générale, et quiconque a suivi l'évolution de son attitude de plus en plus réfléchie et prudente à l'égard du problème de l'origine et de la propagation des thèmes de contes, sait que, malgré tout, ce par quoi M. Cosquin se différencie des autres folkloristes français, c'est uniquement par son système de groupement. On ne peut vraiment classer des faits que par rapport à un système. En sorte que le conseil méthodologique de M. Ehrenreich revient à ceci, qu'il convient d'adopter un principe particulier d'interprétation du *contenu* des mythes. Lequel? Le sien, évidemment, et de préférence au principe symboliste ou au principe sociologique. Mais son principe le conduit à de tels rapprochements, ou, si l'on veut, à présenter d'une manière si étrange les rapprochements qu'il regarde comme légitimes, que l'on se prend à douter de sa valeur. Quand M. Ehrenreich note par exemple (p. 34) : « la disparition de la lune dans le soleil (éclipse) peut être conçue comme l'engloutissement d'un héros ou comme le combat

d'un héros avec un monstre », on voit qu'il adopte *a priori* une interprétation particulière, alors qu'un autre dira, peut être en vertu d'un autre *a priori*, que le thème de l'engloutissement du héros par un monstre ou son combat avec un dragon fabuleux est primitif sous cette forme et n'a été appliqué que plus tard aux phénomènes célestes, par un procédé de transposition préscientifique, de manière à expliquer à l'aide d'un motif thématique banal et courant un phénomène en somme rare, l'éclipse de lune. Pour moi je préfère cette seconde attitude, et pense que tous les mythes naturistes comparables à celui-ci sont allés de l'homme au ciel, et non inversement. Comme le disent Ehrenreich et l'école astrale : « les divers thèmes répondent aux diverses phases du phénomène naturel auquel ils attribuent le caractère d'une activité humaine ». C'est justement cela, mais en direction inverse ; la base, ce sont les phases de l'activité humaine et celles-ci étaient déjà objet de récit avant que n'apparût un essai d'interprétation des phases du phénomène astral.

M. Ehrenreich fait ensuite appel à la psychologie et se perd dans la brousse des associations d'idées. Qui dira, parmi les sentiers qu'il nous convie à suivre avec lui, quels sont ceux qui mèneront à un village ? « Quand les phases de la lune sont interprétées comme des changements de peau, cela conduit à l'idée qu'on change d'habit pour en revêtir un autre, noir ou doré, et d'autre part on en arrive à l'idée du serpent, dont le changement de peau est un moment universellement observé et universellement utilisé dans les mythes ». Ici encore, je crois que le point de départ est le serpent et non pas la lune.

Le chapitre suivant, par contre, qui expose les avantages de l'ethnographie pour une juste intelligence des phénomènes culturels est excellent et l'on retrouve l'auteur de la monographie sur les indigènes brésiliens. Je signalerai surtout la vive critique que fait l'auteur de certains lieux communs comme celui qui veut que les Nègres soient incapables d'abstraction ; ils peuvent et savent abstraire, mais n'ont pas besoin de le faire étant données les conditions de leur vie quotidienne.

Le cinquième chapitre est intitulé « les degrés de l'évolution des mythes ». Il est artificiel en ce sens que, pour point de départ de cette évolution, l'auteur a pris le conte mythologique naturiste (*das naturmythologische Maerchen*) dont il retrouve les traces jusque dans des groupes de contes, de légendes et de mythes où on ne s'attendrait vraiment pas à les rencontrer. Il n'empêche que son examen de divers groupes ou cycles de thèmes ne soit très utile, ainsi que son analyse des forces

externes et internes qui en conditionnent l'évolution, le développement ou la disparition. Le tout conduit M. Ehrenreich à constater que « la mythologie des phénomènes célestes considère dès le début le soleil, la lune et les étoiles comme des êtres qui se meuvent et leur attribue en conséquence des traits humains » (p. 81) ce qui en somme détruit toute la théorie astrale.

Même les mythes et légendes relatifs aux héros civilisateurs sont introduits par M. Ehrenreich dans son système, et ceci au point que pour lui les thèmes du combat avec le monstre, la défaite du héros ou son apothéose, « laissent toujours à nouveau reparaître au premier plan les traits de la mythologie céleste ». Quelque éloigné qu'on puisse être d'une interprétation evhémériste de ces groupes de mythes, elle apparaît pourtant meilleure, à tout prendre, que la théorie astrale. Ou bien, M. Ehrenreich pense-t-il qu'il n'y a jamais eu nulle part, ni à aucune époque, sur terre, de vrais héros, vivants, en chair et en os ?

Et au cours des pages on voit peu à peu tous les thèmes de contes, de légendes et de mythes triturés, malaxés, comprimés, jusqu'à ce qu'ils aient pris une place convenable dans le système naturiste de M. Ehrenreich. Entre temps, il dit leur fait aux théories adverses et même (p. 92 et suiv.) au panbabylonisme. Puis il se félicite que dans son propre système il ait eu comme précurseurs rien moins que Platon et Aristote (p. 100, note), sans voir que c'est là ce qui prouve que ce système est extrêment tardif, et tout artificiel.

Le sixième chapitre passe en revue les matériaux de la mythologie. Ils sont fournis : 1° par la nature (p. 107-146) ; 2° par les conditions humaines (p. 146-154). A elle seule, cette différence du nombre des pages consacrées à l'un et à l'autre groupes est une indication précieuse ; elle prouve simplement que M. Ehrenreich ôte aux thèmes ce qu'ils ont d'humain, ou ce qui pourrait être interprété comme anthropocentrique, pour mettre en lumière avant tout ce qu'ils peuvent avoir de commun avec les mythes naturistes proprement dits. Il m'est impossible de suivre ici pas à pas l'auteur ; mais quelques exemples feront assez voir le procédé de déviation caractéristique de l'école astrale.

Lorsque, p. 108-109, M. Ehrenreich insiste sur ceci, que « les phénomènes qui se répètent souvent et régulièrement, qui sont visibles partout, et qui donnent l'impression d'être soumis à une loi et de ne pouvoir être modifiés » sont les seuls qui puissent être la cause efficiente d'un mythe, il a absolument raison. Et sous cette forme générale sa proposition doit être adoptée, ainsi que je l'ai démontré dans l'*Interna-*

tionale Wochenschrift de Berlin[1]. Mais je faisais remarquer en même temps que la limitation ensuite proposée par M. Ehrenreich est inadmissible, car il ne regarde comme répondant au principe que les phénomènes célestes et surtout ceux qui se rattachent au soleil et à la lune ; il élimine ainsi de la mythologie tous les récits qui se rapportent aux végétaux, aux animaux et à l'homme. Or la vie végétale, animale et humaine est, elle aussi, tant socialement que biologiquement, soumise à des lois, reconnues comme telles par les demi-civilisés, bien qu'interprétées tout autrement que ne l'exigent nos sciences modernes ; et c'est même à expliquer avec des moyens de fortune ce caractère de nécessité et de continuité du renouveau de la végétation, de la succession des générations animales et des institutions humaines, que sont destinés des récits innombrables auxquels M. Ehrenreich refuse le nom de mythes. Ils le méritent d'autant mieux que loin d'être en règle générale des contes amusants, ces récits sont intimement liés à des ensembles rituels dont l'immuabilité, la nécessité et le retour périodique consolident les récits concomitants. Il suffit de lire avec soin l'*Adonis, Attis, Osiris* de M. Frazer pour se convaincre que ce lien intime du récit et du rite est essentiel et fondamental, et l'universalité du phénomène est telle qu'il doit répondre à une nécessité psychique et sociale. Et en effet, c'est la nécessité des mesures convenables à la continuité du monde organique conçue comme dépendant de celle du monde social. Un premier point sera donc que les phénomènes célestes ne sont pas les seuls à présenter les caractéristiques définies par M. Ehrenreich. Le second sera, que l'utilité des mythes et des rites se rapportant aux végétaux, aux animaux et à l'homme est manifestement plus grande et plus directe ; aussi les rencontrons-nous bien élaborés et bien systématisés chez toutes les populations sans exception, et même là où des rites et mythes *naturistes* font à peu près défaut. Puisque les Australiens ont été bien étudiés, je renvoie aux travaux de Spencer et Gillen, Howitt, Strehlow et von Leonhardi : on y verra que les cérémonies, et les récits correspondants, ne se rapportent aux phénomènes célestes qu'en très petit nombre et qu'il faut les dériver de ceux qui se rapportent aux végétaux, aux animaux et à l'homme, mais non inversement. A l'argument d'utilité directe s'ajoute en ces matières un argument statistique, en quelque sorte, lequel cependant n'apparaît qu'autant qu'on étudie chaque ensem-

1) A. van Gennep, *Was ist Mythus*, Int. Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, du 10 septembre 1910, col. 1167-1174.

ble monographiquement ; le procédé des comparaisons en dehors de toute condition éthologique le fait, comme de juste, disparaître, de sorte que si l'on s'en rapportait uniquement à des travaux comme ceux de Dupuis, de Siecke ou d'Ehrenreich, on serait porté à croire que les récits et rites non célestes sont par rapport aux rites et mythes célestes en infime minorité. Or c'est précisément le contraire qu'on voit dès qu'on se contente de considérer d'abord chaque ensemble de rites et de mythes comme tel, sans l'interpréter.

Quand M. Ehrenhreich dit p. 141 : « derrière un grand nombre de contes d'animaux se cachent des contes célestes », je crois au contraire que la plupart des contes célestes sont des applications de contes primitifs d'animaux, attendu que le soleil, par exemple, a d'abord été conçu comme un animal, puis comme un homme et enfin très récemment comme un corps céleste proprement dit. Je suis obligé de m'exprimer en termes aussi généraux que M. Ehrenreich lui-même, mais il est entendu que si cette marche a été à mon sens celle de l'humanité considérée en bloc, il se peut que dans le détail, c'est-à-dire chez les divers peuples, elle a été suivie d'une manière plus ou moins droite ou tortueuse, plus ou moins lente ou rapide. Ainsi les populations de l'Assyro-Babylonie au moment où elles apparaissent dans l'histoire ont déjà en ce qui concerne l'idée qu'elles se font des astres, dépassé le stade zoomorphique et le stade anthropomorphique, lesquels sont par contre encore très visibles dans le rituel et la mythologie des Grecs historiques. Bref, avant même de décider cette question par une formule générale, il conviendrait d'exposer comment la marche dont il s'agit s'est dirigée chez chacune des populations anciennes et actuelles de la terre. Et c'est sur ces synthèses partielles que se fonderait ce que M. Ehrenreich appelle la « mythologie générale ».

Le septième chapitre de son livre traite de la « personnification mythologique ». L'auteur y expose avec clarté, en se fondant sur les conclusions de Wundt, le mécanisme et les formes de ce processus. Il ressort de ce que je viens de dire que si, avec M. Ehrenreich, on entend par *personnification* seulement l'anthropomorphisme, elle ne saurait être regardée comme absolument primitive, et l'on reconnaîtra aussi que des conceptions comme celle du Ciel-Père ou de la Terre-Mère comportent un haut degré d'abstraction. Mais si par *personnification* on entend la représentation que la nature entière est constituée par des *êtres* doués d'une volonté personnelle et d'un pouvoir personnel de se mouvoir, quelle que soit leur forme (minérale, ligneuse, ardente, végétale, ani-

male, humaine, stellaire, etc.), il faut regarder ce procès de personnification comme primitif. Mais on n'a pas le droit de séparer pour la théorie l'une de ces formes des autres, et d'attribuer à la forme stellaire ou planétaire, par exemple, une valeur de priorité. Le plus qu'on puisse faire, c'est de rechercher les déterminantes de ce processus mental et d'accorder la valeur de primitivité à celle d'entre ces formes dont la personnalité, la volonté, le pouvoir de se mouvoir d'une manière autonome, etc., sont des caractères essentiels. Or ces formes sont, sans conteste possible, l'homme et l'animal, et ensuite seulement les objets, en sorte que tout système rituel et mythologique ne peut pas être autre chose au début qu'anthropomorphique et zoomorphique. Aussi ne peut-on suivre M. Ehrenreich quand il affirme (p. 171) que « les dieux de la guerre ne sont pas des personnifications de la guerre comme telle, mais dérivent de divinités du tonnerre, de la lune ou de l'orage, dont d'ailleurs les traits ne sauraient être toujours différenciés ». Il me semble pourtant évident que si des divinités devaient primitivement être le plus humaines possible, ce sont les divinités des luttes et des combats, et que seule l'assimilation de l'orage, de la lutte du jour et de la nuit, ou de la lutte au cours des éclipses avec les prototypes humains quotidiens est la cause du processus de convergence qui a entraîné l'identification des divinités certaminales avec des corps ou des divinités célestes. Il est remarquable que sa théorie n'a pas donné à M. Ehrenreich la clef des divinités de la mort : il n'a pu découvrir ici qu'un « processus d'assimilation au dieu-lune » !

Le huitième chapitre est consacré aux formes mythiques, qui sont distinguées en *formes primaires* et en *formes secondaires*, puis réparties en plusieurs classes. Il n'est certes pas facile de s'y reconnaître parmi les milliers de formes mythiques et l'on conçoit que M. Ehrenreich ait éprouvé le besoin d'un fil directeur ; mais son fil peut être aussi bien utilisé de chaque bout. C'est pourquoi il nous propose d'interpréter comme suit le mythe d'Agni, déjà étudié à tant de reprises. « Agni ne serait pas le soleil en tant que feu, mais bien la lune comme feu et ceci d'autant mieux qu'il se cache entre les cornes d'un bouc » (p. 182). On avouera que l'argument est mince, et, si je puis dire, biscornu ; de tels raisonnements rappellent défavorablement les procédés d'interprétation des Chinois et des occultistes.

On prévoit ce que contiendra le chapitre IX, qui est intitulé : « L'interprétation des mythes ». Le *noyau*, c'est le *mythe naturiste*, et le *noyau du mythe naturiste* c'est un *sens primordial* (*Urbedeutung*) ou un

sens fondamental (*Grundbedeutung*) qu'il s'agit de découvrir. Cependant (p. 193) M. Ehrenreich consent à reconnaître que « chaque mythe n'est pas mythe naturiste ». Si seulement il voulait bien nous dire enfin ce qu'il faut entendre par *mythe* tout court ! « Les phénomènes naturels et les expériences ne peuvent être exprimés par le mythe que comme des actions humaines ». Ceci est exact, mais aussitôt après on lit : « au lieu que, en sens inverse, les actions humaines n'acquièrent un caractère mythique que par leur assimilation à des phénomènes célestes regardés comme merveilleux, comme le sont les phénomènes célestes ». Il est difficile de comprendre comment dans ce double mouvement se discernerait une priorité effective en faveur du second. En réalité les actions humaines peuvent s'exprimer par le mythe directement, sans aucun recours idéal aux phénomènes célestes... pourvu qu'on accorde au mot *mythe* un sens large, et tout autre que le sens étroit préféré par M. Ehrenreich. Par contre, on trouvera dans ce chapitre des pages excellentes sur la véracité des mythes et les conclusions de la page 199 sont à retenir : 1° tous les mythes et tous les contes ne sont pas des contes célestes; 2° beaucoup de mythes se rapportent expressément à des phénomènes célestes; 3° les traits et les thèmes mythologiques célestes sont plus transparents et plus stables que les autres.

Si ces conclusions sont admissibles, c'est que toute question de primitivité et d'origine en est exclue. Mais à quoi bon alors construire un système et un classement, et pourquoi modifier le sens courant des mots techniques au point d'élaborer une terminologie particulière? On savait déjà qu'il existe vraiment des mythes célestes et qu'ils ont la vie dure, parce que le ciel est aux yeux du commun immuable en sa forme et en son mécanisme. D'ailleurs, la généralisation rencontre ici aussi des limites marquées : les mythes relatifs aux animaux ont eux aussi la vie dure, et d'autant plus qu'ils sont le plus souvent liés à des rituels d'un caractère pratique durable.

Que si l'on continue la lecture, on retombe dans des sortes d'arabesques où sont combinés toutes sortes de thèmes extraits de leur milieu de manière à simuler une sorte de plan mythologique universel : « ... la pluralité des têtes, le cyclopisme, les cornes, la chevelure serpentine, la scission du corps par moitié, ainsi que toutes les anomalies et tous les défauts corporels sont (dans les contes et les mythes) des marques spécifiquement distinctives du héros ; cependant l'être lunaire peut sous sa bonne forme se distinguer aussi par une beauté exceptionnelle, des cheveux d'or ou d'argent (et le peigne en or), des bijoux ou des vête-

ments d'argent ... ». Or « les cheveux d'or ou les vêtements d'argent prouvent déjà par eux-mêmes la qualité solaire du héros ». Donc le soleil est la lune et la lune est le soleil, et à force de vouloir composer avec tous ces détails isolés un modèle unique on finit par perdre la tête et les yeux. Et que dire lorsqu'on en arrive aux pages consacrées aux généalogies des héros : Barbe-Bleue et l'enfant de Marie, l'ordalie par le chaudron et la conception *sine concubitu*, l'emprisonnement dans une tour, etc., « laisseront presque chaque fois reconnaître leur dérivation de conceptions lunaires » (p. 202 et 203). Et ce serait là une méthode mythologique nouvelle, et une direction nouvelle ! Que fait donc M. Ehrenreich, de Gubernatis et de notre compatriote André Lefèvre qui publia il y a une trentaine d'années un essai sur *La Mythologie dans les contes de Perrault* où Peau d'Ane, la Belle au Bois Dormant, le Petit Chaperon Rouge, Barbe Bleue, le Chat Botté, Cendrillon, le Petit Poucet sont assimilés à des phénomènes célestes ; seul, le pauvre Riquet à la Houppe échappa au triste sort de ses compagnons et conserva figure humaine, quoique naine. Mais non ! Le système de M. Ehrenreich n'est pas nouveau, bien que ses matériaux soient plus vastes et plus neufs et que ses arguments soient mieux présentés que ceux de ses devanciers. Ce n'est pas une naissance, mais une *renaissance*.

Jusqu'ici pourtant le problème, paraît-il, était facile ; mais ne redoutant rien, M. Ehrenreich se joue des difficultés. Comment expliqueriez-vous le thème de la fente dans l'arbre où a été introduite une pierre?... Eh bien « c'est un thème lunaire, car il interprète la conjonction de Vénus et du Croissant ». Comme c'est simple ! J'avoue malgré tout n'avoir rien compris aux autres explications du même ordre données par M. Ehrenreich dans les pages qui suivent, celles, par exemple, des thèmes de la blessure à la jambe, des boiteux, de l'aveuglement, de l'invisibilité, etc. Personnellement, j'aurais désiré savoir comment comprendre le mythe de Polyphème : M. Ehrenreich se contente de reconnaître que c'est l'un des plus difficiles (p. 221).

Fort heureusement, M. Ehrenreich nous redonne courage quand il affirme que « c'est une erreur profonde de croire que toute interprétation une fois reconnue comme juste exclut absolument la possibilité d'une autre interprétation ». Puisqu'il en est ainsi, nous laisserons les siennes à l'auteur et continuerons de chercher les nôtres dans l'étude directe des faits.

Dans le 10e chapitre on trouvera une énumération des personnalités mythologiques (héros de contes, héros de légendes et de mythes, dieux,

etc.). En tous M. Ehrenreich s'ingénie à découvrir des caractères lunaires fondamentaux et essentiels, ce à quoi il n'arrive, comme de juste, qu'en élaguant tous les autres éléments constitutifs. Et son enquête ne portant en principe que sur les thèmes, il n'a pas considéré concurremment les rites, alors que le vrai progrès réalisé dans l'histoire des religions depuis quelques années tient précisément à ce qu'on ne fait plus de ces coupures arbitraires, mais qu'on examine à la fois toutes les constituantes de chaque ensemble magico-religieux.

Du 11e chapitre je n'ai pas grand'chose à dire non plus. Il est consacré à la « migration des mythes » (*Mythenwanderung*). L'auteur se contente de généralités beaucoup trop vagues, et dont on ne sait jamais dans quel cas elles trouvent leur application. Qui veut fonder une méthode qu'il pense neuve, doit donner un certain nombre de cas précis et typiques, pouvant servir de base à la généralisation et permettant aussi d'en limiter l'application. Aucune généralisation, dès qu'il s'agit des produits de l'ingéniosité humaine, ne saurait posséder une valeur absolument universelle, et c'est pourquoi il convient que le théoricien recherche lui-même et indique les limites à l'intérieur desquelles la généralisation qu'il propose est valable. Déjà le fait qu'un théoricien accorde à son principe la valeur d'une clef à ouvrir toutes les serrures est à la fois un avertissement au lecteur de se méfier et un signe que l'étude préliminaire des faits réels a été conduite par ce théoricien d'une manière insuffisante. On ne trouvera pas dans ce chapitre des détails précis et des exemples complets qui permettraient de voir quels ont été et quels sont les modes, les formes et les facteurs de la « migration des mythes ».

Le 12e chapitre (un mythologue partisan de la théorie astrale ne pouvait décemment choisir un autre nombre de chapitres) n'a que deux pages et demie, et insiste à nouveau sur les avantages de la méthode ethnographique pour l'étude des mythes. Je tiens cependant, puisque j'ai combattu pour cette méthode ici même, à rappeler que la « méthode ethnographique » de M. Ehrenreich est essentiellement différente de la nôtre, et que le seul point qu'elles aient en commun, c'est d'utiliser dans l'argumentation et l'illustration, en plus des faits anciens, les faits actuels ; la grande différence étant que pour nous, précisément parce que ethnographes, l'étude des circonstances concomitantes et des milieux locaux, spatiaux et culturels présente une importance de tout premier ordre.

A. VAN GENNEP.

LA RELIGION DES SIKHS

M. A. Macauliffe. — **The Sikh Religion, its Gurus, sacred Writings and Authors.** 6 volumes 8°. — Oxford, Clarendon Press, 1909.

I

Le lecteur européen qui feuillette le volumineux ouvrage de M. Macauliffe dans l'espérance d'y trouver un exposé systématique de la religion des Sikhs, ne peut manquer d'être déconcerté par le plan que l'auteur a suivi. Il s'attend sans doute à être renseigné, chapitre après chapitre, sur l'histoire de cette secte, sur ses croyances et ses pratiques, sur l'organisation de la communauté. Ce qu'on lui offre, c'est, d'une part, racontée jusqu'en ses moindres détails, la légende des dix personnages qui ont présidé pendant un peu plus de deux siècles aux destinées de cette société religieuse, et aussi l'histoire plus merveilleuse encore des saints en qui elle reconnait des précurseurs de ses maîtres; d'autre part, la traduction des hymnes qui, attribués aux gurus et à leurs devanciers, ont formé le Livre saint des Sikhs. Égrenées au cours des six tomes, et mises en général au bas des pages, des indications d'un caractère plus philologique viennent atténuer les inconvénients d'un pareil arrangement des matières : ici, une note sur les sources utilisées par l'auteur; là, une remarque sur le contenu et la disposition du Livre, ou sur l'emploi dans le culte de certaines de ses parties; ailleurs, d'intéressants renseignements sur les rites et les usages observés encore aujourd'hui. Mais ces notes, accidentelles et sommaires, sont tout juste assez nombreuses pour éveiller la curiosité du lecteur; elles lui font regretter d'autant plus le tableau que le titre promettait et que l'auteur s'est abstenu de faire.

M. M. avait évidemment de fort bonnes raisons pour adopter la forme qu'il a donnée à son œuvre. Il suffit d'en lire l'introduction pour se rendre compte qu'il a été guidé dans son travail par des considérations surtout pratiques. Non pas qu'il n'ait jamais pensé aux lecteurs qui

prendraient à connaître les Sikhs et leurs livres sacrés un intérêt d'ordre scientifique; mais ce sont les Sikhs eux-mêmes qu'il a visés en première ligne. Convaincu qu'il importe à l'Inde comme à l'Angleterre de rétablir en son intégrité une religion qui lentement perd son originalité et sa raison d'être, il a pensé que la meilleure manière d'atteindre son but était de présenter sous une forme rajeunie des hymnes que peu de personnes comprennent aujourd'hui, même dans leur pays d'origine, et de gagner aux Sikhs de précieuses sympathies, en montrant que leur croyance avait été pour eux une source de moralité, de bravoure et de loyalisme.

On s'explique dès lors et les limites que M. M. a imposées à cette histoire, et la manière dont il a compris et exécuté sa tâche. Puisqu'il s'agissait surtout de donner à la communauté un livre qui pût lui servir de norme, — une préoccupation qui suffirait à faire deviner les origines religieuses de l'auteur, — il était bien inutile de le pousser au delà de la période à la fois créatrice et héroïque de la secte. Dans cette bible des Sikhs, nous avons donc les logia et les actes des fondateurs, les psaumes qu'ils ont composés, les prières qu'ils ont fournies à la liturgie, les 31 *rāgs* ou airs sur lesquels se chantent ces compositions poétiques, les prophéties qui concernent les gurus ou leur œuvre; nous avons aussi, au fur et à mesure de leur institution, les règles qu'ils ont édictées pour le culte, pour la vie religieuse et sociale, pour l'élaboration du salut; tout un volume, enfin, le 6e, est consacré aux *Bhagats*, et ce n'est que justice, puisque les gestes et les œuvres de ces saints personnages sont devenus partie intégrante de la religion. Pour inspirer pleine confiance aux destinataires, M. M. a travaillé sous le regard de représentants attitrés de la secte : l'orthodoxie de ses traductions est, paraît-il, impeccable. Quant aux histoires merveilleuses qu'on raconte sur les gurus, non seulement l'auteur les a fidèlement reproduites, mais il s'est abstenu de laisser percer à leur endroit le plus léger scepticisme. Qu'ils la débarrassent de sa longue préface, et les *gyānis* pourront en toute tranquillité d'esprit mettre cette œuvre entre les mains des fidèles pour lesquels l'anglais n'est pas un obstacle insurmontable.

Il faut espérer que M. M. n'aura pas que des Sikhs pour lecteurs. De nombreux Européens désireront s'aider de son ouvrage pour étudier en historiens une des plus curieuses formations religieuses de l'Inde moderne. Peut-être seront-ils d'abord choqués de certains traits qui sont la conséquence naturelle du but poursuivi par l'auteur. Ils lui en voudront, par exemple, d'avoir insuffisamment indiqué la place occupée

dans le livre sacré des Sikhs par les pièces dont il insère la traduction dans l'histoire des gurus[1]. Ils seront quelque peu impatientés de tant de redites qui grossissent inutilement ces six volumes, de tant de récits puérils que l'auteur a recueillis avec une complaisance excessive, et qui, souvent, semblent devoir leur naissance à une image poétique interprétée trop littéralement. Et puis, les graphies adoptées sont assurément plus familières aux Pendjabis qu'aux occidentaux : *varan*, *khatri*, *shûdar*, *simriti*, *shastar*, *Garur*, *Sheshnag*, *Kurkhetar*, *Paramarath*, au lieu de varna, kshatriya, çûdra, smṛti, çâstra, Garuḍa, Çeshanâga, Kurukshetra, Paramârtha, etc., etc. En revanche, tout le monde lui saura gré de s'être complètement effacé devant l'objet de son étude. Grâce à cette abnégation, on se trouve avoir, du Sikhisme, une vue directe, et non point une image déformée par le cerveau d'un savant européen. On conçoit aisément quelle valeur prend comme instrument de travail un livre qui, au lieu d'un jugement plus ou moins compétent, plus ou moins impartial sur les croyances d'un peuple, nous apporte les croyances mêmes dans leur sincérité et leur naïveté. Ajoutons qu'un copieux index facilite beaucoup le maniement de l'ouvrage.

II

Comme, pourtant, tous les intéressés n'auront pas la patience de lire ces deux mille cinq cents pages, il serait à désirer que quelqu'un en dégageât les matériaux d'une histoire claire, rapide et critique de la religion des Sikhs pendant les deux premiers siècles de son existence. Ce raccourci remplacerait avantageusement le petit livre dans lequel E. Trumpp a tracé des Sikhs un portrait qu'on accuse d'être peu ressemblant, et qui, dans tous les cas, n'est point du tout flatté. En attendant que M. Macauliffe s'acquitte lui-même d'un travail pour lequel il est exceptionnellement qualifié, je veux, non pas certes y suppléer, du moins en montrer d'avance le très grand intérêt au moyen d'une esquisse dont tous les éléments seront empruntés à notre auteur.

Il en est du sikhisme comme de tant de sectes nées pendant les siècles qui correspondent à notre moyen âge. Il est sorti de ce mouvement qui sembla un moment devoir entraîner l'Inde vers une religion à tendance

1) C'est pour ménager les susceptibilités des Sikhs que les hymnes n'ont pas été publiés dans l'ordre même où le Granth les présente, et que beaucoup ont été placés dans les « biographies » de leurs auteurs. Voir vol. I, p. xvi.

monothéiste, vers un culte tout brûlant d'amour et de foi. Les débuts de la communauté nouvelle sont des plus modestes. Rien à l'origine qui fît prévoir qu'un jour elle se transformerait en nationalité turbulente et guerrière. Elle est fondée par une sorte d'illuminé qui s'appelle Nânak. Né en 1469, d'une famille de Kshattriyas, petits cultivateurs établis près de Talvandi à quelques milles au sud de Lahore, Nânak rompt avec les usages de sa caste. Bientôt, il laisse les siens, qui le traitent de fou, pour courir le monde en prêchant le salut par l'amour de Dieu et l'adoration de son nom. Il a de fréquentes extases. Poète, il compose en langue populaire de nombreux hymnes dans lesquels il répète avec insistance un petit nombre d'idées. Un pieux ami le suit partout, accompagnant ses chants du son du rebec. Le costume étrange adopté par Nânak ne contribue pas peu à attirer sur lui les regards des populations. Le voilà bientôt guru ; mais, pendant longtemps, il ne groupe autour de lui que peu de fidèles. Avant de mourir, il prend la précaution d'investir officiellement celui qu'il charge de continuer son œuvre. Comme il attache le plus de prix à l'obéissance absolue, il préfère à ses propres fils, Angad, un de ses serviteurs, humble entre tous et dénué de culture.

Après Angad, Amardâs fut, comme Nânak, un poète fécond. Il s'entendit d'ailleurs fort bien aussi à consolider son prestige et son autorité. Il obtint même un jour qu'Akbar partageât sa bouillie de riz. Une preuve plus certaine de la puissance croissante de la jeune communauté, c'est que ses ennemis commencent déjà à la desservir auprès des empereurs de Delhi. Amardâs institue, comme quatrième guru, son gendre, Râmdâs, un homme de tête qui donne à son église le centre religieux dont elle avait besoin en construisant un « temple de Dieu », Harimandar, avec un étang sacré autour duquel s'éleva bientôt une ville importante. L'étang a fini par donner son nom à la cité, Amritsar. Autre innovation, Râmdâs ne voulut pas d'autre successeur que son fils. Dès lors, la dignité suprême ne sortit plus de cette famille, et le guru cessa d'être exclusivement un chef religieux pour prendre de plus en plus l'aspect et les attributions d'un souverain temporel.

Le fils de Râmdâs, Arjan[1], sut organiser administrativement ses possessions de manière à s'assurer des ressources régulières. C'est lui aussi qui, assisté d'un grand nombre de pieuses gens, dota la communauté d'un livre officiel de prières. Il le forma de tout ce qu'il put recueil-

1) M. Trumpp et M. Barth (*Religions de l'Inde*) appellent ce personnage *Arjun*.

lir d'hymnes composés par ses prédécesseurs, en y joignant ses propres productions poétiques et beaucoup de morceaux attribués à Kabir et à d'autres ancêtres spirituels de la secte. Ce recueil est l'Âdigranth, le « Livre fondamental », le seul dont l'autorité soit reconnue par tous les Sikhs sans exception. Le 6e guru, Hargovind, guerrier et chasseur, inaugure les longues luttes des Sikhs contre les musulmans. Son petit-fils et successeur laisse ses fidèles respirer pendant quelques années. Le 8e guru n'était qu'un enfant quand il commença un règne qui, d'ailleurs, n'a duré que quatre ans. A en croire les traditions recueillies par M. Macauliffe, le 9e, Teg Bahâdur, reprit les habitudes itinérantes de Nânak; mais sa vie de faquir ne l'empêcha pas d'être victime de la cruauté d'Aurengzeb.

Son fils Govind lui succéda (1675). Animé d'une haine violente contre les musulmans, il voulut se tailler un empire à leurs dépens, ce qui lui paraissait être la manière la plus efficace de venger son père. Pour avoir de sûrs instruments de ses desseins, il s'attacha par un rite communiel spécial, le *pâhul*, ceux de ses compagnons dont il avait éprouvé l'obéissance et le courage. Il obligea ces preux d'abandonner les castes auxquelles ils appartenaient par la naissance, leur imposa des signes distinctifs et héréditaires, ce qui fit d'eux les membres d'une caste nouvelle, et les appela non plus des *Sikhs*, des « disciples », mais des « lions », *Singhs*; lui aussi, d'ailleurs, prit le même titre : Govind Singh. Ce fut l'origine du *Khâlsâ*, une confrérie de fanatiques aveuglément dévoués à leur guru. Enfin, Govind Singh ajouta au Granth primitif un recueil d'hymnes composés par lui ou par des poètes à sa solde; c'est le « Livre du 10e roi ». Mais les guerres incessantes qu'il soutint contre les Mogols ne furent guère heureuses; ses enfants, tombés entre les mains de l'ennemi, périrent emmurés, et lui-même, après de terribles revers, fut assassiné dans le Dekkhan, où il guerroyait pour le compte d'un fils d'Aurengzeb (1708).

Comme il ne laissait aucun fils, Govind Singh avait déclaré qu'après lui il n'y aurait plus de guru; le Khâlsâ et le Granth devaient remplacer le maître visible. M. Macauliffe a cependant raconté encore en quelques pages la vie aventureuse de Bandâ, qui se mit à la tête des Sikhs du Pendjab, soutint contre les musulmans une lutte acharnée, finit par être traqué de toutes parts, fut fait prisonnier et périt dans d'effroyables supplices. En revanche, il n'entrait pas dans son plan de raconter la période troublée qui suivit, ni la restauration de la puissance sikhe sous Ranjit Singh, ni les conflits qui surgirent entre les succes-

seurs de Ranjit et les Anglais. Comment il se fait qu'à l'heure actuelle le sikhisme, non seulement soit prépondérant dans une partie du Pendjab, mais encore ait des représentants dispersés dans le reste de l'Inde et jusqu'en Chine, l'auteur n'a pas cru devoir l'expliquer à ses lecteurs.

III

Par le but qu'elle propose aux fidèles et par les moyens qu'elle enseigne pour atteindre ce but, la religion des Sikhs prend place dans le groupe des religions de la *bhakti*.

Elle assure le salut à ceux qui la professent. De quoi veut-elle les sauver? Comme toujours en pareil cas, on observe chez les fondateurs du sikhisme une pénible obsession de la mort. Mais les gurus n'auraient pas été des Hindous, s'ils n'y avaient joint la terreur d'une transmigration qui est, non pas une ascension, mais le perpétuel recommencement d'une existence pleine de misères morales et physiques. On aspire donc à s'échapper d'un monde « semblable à une chambre remplie de noir de fumée, qui salit corps et âme quiconque y est entré ».

Comment l'homme peut-il être sauvé? Il est aisé de constater que les moyens de salut sont devenus avec le temps plus nombreux et plus variés. D'abord tout intérieure, la genèse de la délivrance s'est de plus en plus faite par des procédés externes. A l'origine, l'homme est sauvé par la connaissance de Dieu, par le sentiment de sa présence et par une adoration pleine de ferveur. Puis le guru intervient dans l'histoire du salut; il en est bientôt l'intermédiaire presque obligatoire. Du guru, la vénération s'étend à l'œuvre par laquelle son action se perpétue, au Livre lui-même; cette vénération ne tarde pas à prendre une vertu salutaire. Enfin, que le salut vienne de Dieu, du guru ou du Livre, il peut être soit accordé gratuitement, soit mérité par une forme particulière de vie.

Dieu d'abord. Les hymnes affirment sans cesse son unité, son éternité, sa toute-science, sa puissance souveraine. Dieu est créateur; il est providence. Il est dans toute créature, car « il est la vie dans tout ce qui a vie » (I, p. 81). C'est sur son ordre que se fait tout ce qui est fait. — Est sauvé celui qui connaît Dieu. Comment le connaît-on? En le cherchant en soi-même. « Nânak, l'Ami n'est pas loin de toi, contemple-le dans ton cœur » (I, p. 85). Connaître Dieu, c'est connaître son nom. De là l'importance extrême attachée au « nom »[1]. « Le nom de

1) Les noms les plus usuels de Dieu, dans les hymnes des premiers gurus, sont Hari et Wahguru.

Dieu suffit pour qu'on pénètre tous les mystères ; il efface le péché et supprime le chagrin » (I, p. 200). « Avoir le nom, c'est avoir la présence de Dieu ; qui a cette présence est désormais sans crainte » (I, p. 38). — Est sauvé celui qui aime Dieu. Cet amour supplée à tout. « Quand je t'ai, j'ai toute chose ». « Celui qui n'a personne, a Dieu ». Loin de Dieu, on a un affreux sentiment de vide et d'abandon : « La ville, le village, la maison où Dieu n'habite pas, sont semblables à une fournaise » (III, p. 124). « Je ne peux vivre un moment sans toi ; sans mon ami, je suis misérable » (I, p. 138). « J'ai faim et soif de ta vue » (I, p. 87). A posséder Dieu, on est rempli d'une ivresse sans pareille : « Celui qui s'enivre de Dieu est vraiment ivre ; toute autre liqueur spiritueuse ne vaut rien » (III, p. 283). Dans un grand nombre d'hymnes, l'amour pour Dieu s'exprime en images brûlantes : Dieu est l'époux, le fiancé ; son adorateur est son épouse à la fois humble et passionnée, et leur union est célébrée en des termes qui montrent que les gurus ont bien profité des leçons de Jayadeva, le poète du Gitagovinda.

Le guru. A l'origine, le chef de la secte est un saint qui connaît le chemin du salut et le montre aux autres hommes. « Je ne sais rien moi-même et j'instruis les autres. Je parle comme Dieu a voulu que je parle » (I, p. 282). Cependant, il n'est point pareil aux simples mortels. Il est au-dessus des lois qui régissent l'existence ordinaire, et accomplit d'innombrables miracles. Bien mieux, la mort n'a pas prise sur lui. Quand il désigne son successeur, son esprit va habiter le corps du nouveau guru, et, du premier au dernier, c'est toujours, en dix existences successives, un seul et même Nânak qui compose des hymnes et dirige la communauté[1]. Source de vie spirituelle pour tous ceux qui croient en lui et qui lui obéissent, le guru est bientôt considéré comme le dispensateur du salut. Il met fin à la transmigration (II, p. 59). « Nânak est un homme par la faveur de qui le monde entier sera sauvé » (III, p. 268). Il est donc adorable, comme Dieu lui-même : « Le guru est Dieu, et Dieu est le guru ; il n'y a pas de différence entre eux » (II, p. 312). Le *caranpâhul*, un des rites le plus anciennement attestés montre bien en quelle vénération on tient ce personnage : l'initiation usuelle consiste à boire l'eau dans laquelle le chef de la religion s'est lavé les pieds.

1. De là vient sans doute que, si l'on évoque volontiers le souvenir des anciens gurus, on ne leur rend pas de culte à proprement parler, et on ne les prend pas pour intercesseurs. Ne nous étonnons pourtant pas qu'à l'occasion on leur ait adressé des prières. Toutes les religions sont si riches de contradictions que nous devons être surpris plutôt qu'on ne l'ait pas fait plus souvent.

Le Granth. Le recueil établi par Arjan fait règle aux yeux de tous les Sikhs : plus discutée, l'autorité de l'autre partie, œuvre personnelle du 10e guru et de ses poètes. Le Livre est en quelque sorte l'incarnation des gurus : « Les Gurus meurent, mais leur cœur, le Granth, restera au milieu de vous » (IV, p. 327). Il est si bien la parole de Dieu, que, parmi les rites du mariage, les fiancés, liés l'un à l'autre par leurs vêtements, ont à faire quatre fois le tour du Granth. Aussi l'étude et la récitation des textes sacrés ont-elles une valeur salutaire : « Lisez les hymnes, et tous vos péchés seront pardonnés » (IV, p. 58). M. Macauliffe n'a donc fait que reprendre la tradition des gurus quand il a voulu remettre en honneur leurs hymnes et doter la communauté d'un livre qui fût pour elle ce que le Nouveau Testament est pour les églises protestantes.

Des sources du salut, nous passons à ceux qui y viennent étancher leur soif. A la bhakti du dévot répond en général la grâce du dieu. Nânak et ses successeurs présentent fort souvent la délivrance comme un don gratuit. « Jamais l'homme ne sera sauvé, si l'on ne tient compte que de ses actes, car il pèche en tout moment [1]. Dieu de pardon, pardonne, et sauve-nous » (III, 194). « Dieu donne la vérité à ceux qu'il aime (I, p. 304). « Le nom est la récompense de celui que favorise le Dieu de grâce (II, p. 8). Dieu demeure dans le cœur de ceux qui furent destinés à cette grâce dès le commencement » (III, p. 122). — Quand le guru est devenu l'ouvrier immédiat du salut, c'est par lui que la grâce est communiquée : « Dieu, tu as créé le doute, tu égares l'homme ; mais ceux que tu favorises, rencontrent le guru » (I, p. 5). — De là à la croyance d'une réversibilité des mérites, il n'y avait qu'un pas : « Le nom de Dieu écarte tout péché et sauve les ancêtres » (II, p. 127). « L'homme de Dieu est le sauveur de toute sa famille, il délivrera 21 générations de ses ancêtres » (II, p. 292). — Il va sans dire que la grâce n'est octroyée qu'à ceux qui croient, à ceux qui aiment et qui invoquent la divinité ou le guru. Obéissance et humilité sont des conditions absolument nécessaires ; car « la porte du salut est étroite, l'humble seul peut y passer » (II, p. 201). « L'orgueil empêche de chercher Dieu » (II, p. 186).

A tous les autres égards, les conditions posées ne sont pas difficiles à remplir. Le salut ne dépend pas de la naissance. Il n'y a, disait Nânak, ni Hindous, ni musulmans. La caste n'est pas formellement abolie,

1) Beaucoup d'hymnes attestent chez leurs auteurs, chez Teg Bahâdur, en particulier, un poignant sentiment de leur détresse morale.

mais il est bien entendu que, devant Dieu, elle ne constitue ni un privilège, ni un obstacle ; en fait, la communauté se recrute dans toutes les classes. Comme, d'ailleurs, tout Sikh doit pouvoir manger la cuisine apprêtée chez le guru, et que c'est s'excommunier que de s'y refuser par scrupule de conscience, il est arrivé qu'une caste nouvelle s'est formée par le seul fait qu'on s'est groupé en dehors des castes existantes. — Le salut ne dépend pas non plus du savoir : « Le savoir de l'homme est peu de chose ; peu de chose aussi son bavardage » (I, p. 290). « Dès que l'homme a la connaissance de Dieu, il sait tout ce qu'il lui faut savoir » (III, p. 160). « Les pa*n*dits lisent les puranâs, mais ils ne savent pas trouver Dieu dans leur cœur » (I, p. 317). — L'ascétisme n'est pas plus nécessaire que le savoir. « Se brûler un membre dans le feu, séjourner dans l'eau, jeûner, endurer le chaud et le froid, tenir longtemps le bras levé, rester sur une seule jambe, toutes ces pénitences sont œuvres de ténèbres » (I, p. 236). Les mortifications, cependant, ne sont pas formellement condamnées ; du moins, les tient-on pour suspectes. « Pour connaître Dieu, rien ne sert de quitter sa maison, puisqu'on le trouve en soi ». « Soyez ermites dans votre propre maison ». Le Sikh ne doit pas renoncer à la vie domestique ; il exerce un métier. « N'aie pas de vénération pour ceux qui s'appellent des gurus et des pirs [1] et qui mendient. Seuls, ceux qui mangent le fruit de leur travail et qui font œuvre utile connaissent le vrai chemin » (I, p. 374). Ce qu'on lui demande, c'est de vivre aussi dans la communion de ses coréligionnaires, pour que soit créée autour de lui l'atmosphère propice à sa vie spirituelle : « En s'associant avec les saints, il obtiendra Dieu » (III, p. 126). — De rites et de sacrements, il est à peine question, en tout cas jusqu'au temps du dixième guru. Pendant plusieurs générations, semble-t-il, la secte n'eut pas d'autres cérémonies propres que le caranpâhul et les repas pris en commun. Si Nânak n'a point défendu à ses adeptes d'observer les pratiques traditionnelles de leurs castes respectives, du moins ne cesse-t-il de s'élever avec force contre toute espèce de formalisme. Dans un de ses voyages, il arrive chez des gens qui, leur repas terminé, se mettent à lancer de

1) Les pirs sont pour les musulmans ce que sont les gurus pour les Hindous. — Le premier guru, il est vrai, semble avoir pensé que la vie de famille n'est pas compatible avec la poursuite du salut : « Ne t'attache pas à ta famille, ne t'attache à rien ; tout attachement est coupable. Ce sont des entraves qu'une mère, un père, des fils, des filles, des femmes, l'univers » (I, p. 309 et 316). Mais le second guru et la plupart de ses successeurs sont tout à fait des hommes de famille.

l'eau dans la direction de l'Orient ; ils voulaient, disaient-ils, abreuver ainsi les mânes de leurs ancêtres. Aussitôt Nânak prend quelques gouttes de liquide et les jette du côté de l'Occident. Comme on s'étonne, il demande à ses hôtes à quelle distance habitent leurs pères défunts. « A des milliers de lieues, » lui fut-il répondu. Moi aussi, dit Nânak, comme j'ai laissé mon champ ensemencé sans charger personne de l'arroser, je lui envoie de l'eau pour que les herbes ne sèchent pas ». Avec le temps, le sikhisme obéira lui aussi à cette loi qui, dans l'Inde, domine toutes les formes de la vie collective. La société nouvelle tendra à se différencier toujours davantage des groupements qui l'entourent. Certains usages deviennent chez elle traditionnels, obligatoires, et directement salutaires ; Nânak tourne sans cesse en dérision les ablutions dans le Gange et la fréquentation des tîrthas ; cela n'a pas empêché les Sikhs de regarder comme l'acte religieux le plus méritoire un bain dans l'étang sacré d'Amritsar. Et quand Amardâs eut fait creuser le puits de Bawali, près de Goindwal, il annonça que tout fidèle qui, à chacune des 84 marches de l'escalier, réciterait pieusement la longue prière appelée Jâpji, ne renaîtrait plus dans ce monde misérable.

On voudra peut-être savoir en quoi consiste le salut promis aux dévots par les gurus. On aurait tort d'attendre qu'ils fassent toujours la même réponse à cette question. Pour eux, comme pour toutes les religions qui, directement ou indirectement, ont subi l'influence des Upanishads, le salut, à cause de son absoluité même, ne trouve pas d'expression adéquate dans le langage humain. On n'en peut donner qu'une idée approximative, et, comme c'est tantôt un aspect, tantôt un autre qui parle au cœur ou frappe l'imagination, la peinture qu'on en fait, change d'un auteur à l'autre, souvent même d'un poème à l'autre du même auteur. Cependant les descriptions peuvent être ramenées à deux types principaux. Ou bien, c'est dans une sorte de paradis, le *Sach Khand*, qu'ira habiter le Sikh en récompense de sa foi et de son amour pour Dieu ; il y retrouvera les siens et y jouira de béatitudes qui ne sont pas toutes spirituelles. Ou bien, c'est l'absorption en Dieu, une sorte de nirvâna dans lequel cessera toute individualisation, toute limitation dans l'espace et le temps, et par conséquent toute souffrance. « Dieu unit l'homme à lui, et l'homme ne renaît plus » (I, p. 6). « Celui qui meurt en prononçant avec amour le nom de Dieu, meurt véritablement, car il ne renaîtra plus » (II, p. 190). « Dans l'état suprême, il n'y a plus ni joie, ni douleur ; on ne sent plus ni espoir, ni désir ; on ne connaît ni castes, ni insignes de castes ; on n'entend

ni discours, ni chants. Dans l'état suprême, il n'y a plus que contemplation céleste » (I, p. 156). — Mais qu'il soit le bonheur du paradis, ou l'union définitive avec l'être absolu, dès cette vie, le salut procure à qui se l'est assuré une immense félicité : il n'a plus rien à craindre. « La mort n'effraie pas celui dans le cœur de qui demeure le vrai nom de Dieu, celui qui chante les louanges de Dieu » (I, p. 301).

IV

Les gurus auraient pu dire, comme le Bouddha, que leur enseignement n'avait qu'une saveur, celle du salut. Pas plus que le Bouddha, ils ne se sont proposé de promulguer une doctrine complète, qui donnât une réponse à toutes les questions posées à l'esprit de l'homme par les énigmes de la vie et de l'univers. Sur tous les points qui n'intéressent pas directement la conquête du salut, gurus et sikhs ont conservé les croyances qui étaient vivantes dans l'Inde en général ; ils ne se sont pas demandé si elles étaient en harmonie avec leurs propres dogmes fondamentaux. Ce n'est pas le moindre intérêt de l'ouvrage de M. Macauliffe que de nous faire toucher du doigt l'unité, la continuité de l'Inde et de son histoire morale. A chaque page de ces hymnes, on trouve des concepts et des images, des légendes et une phraséologie qui prouvent combien le passé théosophique, religieux et littéraire a pesé sur leurs auteurs. On dirait vraiment qu'il y a un stock de mots et d'idées qui appartient à tout le monde, où tout le monde, même le plus ignorant, a le droit et l'habitude de puiser.

Au reste, ce trait est d'autant plus naturel dans le sikhisme que, très vite, les gurus ont reconnu des maîtres spirituels dans un certain nombre de réformateurs et de poètes des siècles immédiatement antérieurs. Parmi ces *Bhagats*, il y a des adorateurs de Vishnu en sa forme de Krsna, et des adorateurs du même dieu en sa forme de Râma, on y trouve aussi des çivaïtes et des musulmans, des femmes et des hommes d'une très grande culture. Le sikhisme est comme une sorte de réservoir où sont venus se mêler des courants de toute provenance. On ne saurait par conséquent s'étonner que beaucoup des enseignements de Nânak apparaissent déjà chez Jayadeva ou chez Kabir : le salut par l'amour de Dieu, par la répétition du nom de Dieu, par la grâce de Dieu; le caractère tout à fait érotique de la bhakti ; l'union intime du dévot et de la divinité; la négation d'une valeur religieuse attribuée à

la caste, à l'ascétisme, au ritualisme; l'affirmation de la nécessité du guru pour le salut, etc., etc. Il se peut, par conséquent, que le même canal ait apporté au sikhisme tant d'éléments qui lui impriment un caractère foncièrement et fidèlement hindou. Il nous faut montrer par quelques exemples les liens étroits qui l'unissent aux autres produits de l'Inde religieuse. M. Macauliffe, en effet, qui a relevé dans son introduction un grand nombre de parallèles européens, n'a pas étendu ses observations à des littératures beaucoup plus rapprochées de l'objet de ses études.

La doctrine du karman et celle des âges cosmiques, son corollaire, occupent dans le sikhisme la place d'honneur à laquelle elles ont droit dans tout système hindou : « O Mardana, disait Nânak à son fidèle compagnon, pour tout homme qui naît, les joies et les souffrances sont le fruit des actes qu'il a accomplis dans ses existences précédentes » (I, p. 59).

Le dieu des Sikhs ressemble fort au brahman des Upanishads, qui, d'ailleurs, lui prête quelquefois son nom. Sans qu'il soit besoin de les citer, on reconnaîtra aisément les originaux des passages suivants : « Dieu seul est permanent, tout le reste est transitoire » (I, p. 154). « Dieu seul est vrai, tout le reste est mensonge » (I, p. 231). Dieu est ineffable, inconcevable; « plus on dit de lui, plus il reste à dire » (I, p. 208). « Les hommes ont cherché sans les trouver les limites de Dieu; ceux qui étaient partis à cette recherche, sont revenus sans les avoir découvertes » (IV, p. 256). « Dieu est au dedans et au dehors de toute créature » (III, p. 321). « Il est à la fois le plus grand des êtres qui sont grands, et le plus petit de ceux qui sont petits » (V, p. 327).

Connaître Dieu, c'est se rendre identique à lui (I, p. 106); la concentration de l'esprit élimine toute dualité (III, p. 180).

La création est un jeu auquel Dieu se livre (III, p. 267). Elle se fait au moyen de la mâyâ, qui est la première création (I, p. 219). La mâyâ n'est, d'ailleurs, pas seulement — comme dans le Vedânta —, une puissance d'illusion que déploie le brahman, elle est aussi l'énergie même de la divinité, sa çakti; et, comme elle correspond à la prakṛti du Sânkhya, en elle sont les trois qualités qui se manifestent dans tout l'univers. Quant à Dieu, s'il est, de sa nature propre *nirguna*, sans déterminations ni attributs, il apparaît comme *Sarvaguna*, doué de toutes les qualités, en tant qu'immanent dans le monde phénoménal (III, p. 117).

Toutes les valeurs de l'existence sont ramenées à quatre catégories,

le caturvarga traditionnel : *kâma*, *artha*, *dharma*, *moksha*. La notion de dharma ne diffère pas de celle qui règne dans toutes les régions sectaires. Si le guru, un kshattriya, se croit tenu de nourrir les multitudes qui viennent à lui, il se conforme à un des articles de la loi de sa caste : la nécessité d'entretenir ceux qui venaient se mettre sous sa protection ne fut-elle pas le grand souci de Yudhish*th*ira partant pour l'exil?

Ailleurs, on reconnaît aisément des idées et des formules dont on est accoutumé à faire honneur au bouddhisme : « Un homme est venu pour sauver le monde; sauvé lui-même, il a sauvé les autres » (IV, p. 239). Dieu dispense à ses saints dix-huit pouvoirs surnaturels; la parité de ce nombre et de celui des *Avenika dharma* ne saurait être accidentelle. Comme le Bouddha, les gurus désapprouvent l'abus des miracles, et, comme tous les Hindous, ils pensent qu'une faculté surnaturelle se perd par sa manifestation même (IV, p. 131).

Les légendes ne sont souvent que des plagiats à peine démarqués. Un astrologue joue, auprès du berceau de Nânak, un rôle tout semblable à celui du Siméon bouddhique : il annonce que le nouveau-né sera roi ou prophète, il l'adore et se désole à la pensée qu'il ne vivra pas assez pour le voir dans toute sa gloire. Une autre fois, comme Nânak garde les troupeaux, il s'endort au pied d'un arbre; et voici, le soleil s'incline à l'horizon sans que l'ombre cesse de couvrir le petit berger. Ou bien, c'est un nâga qui, pour le protéger, étend sa crête au-dessus de lui. Nânak a, lui aussi, sa tentation : le démon lui offre richesses, femmes, souveraineté, puissance miraculeuse, à condition qu'il renonce à sa mission. — Un de ses successeurs perd un fils bien-aimé. Il veut l'incinérer dans la forêt. On lui demande de choisir un endroit plus distingué. Le guru annonce alors qu'une ville opulente s'élèvera plus tard dans ce lieu même. Bref, un récit qui est comme la contamination de deux incidents relatés dans le Mahâparinibbâna-Sutta (I, 26 sqq.; V, 41 sqq.). Jusqu'aux épisodes guerriers, si nombreux dans les quatrième et cinquième volumes, qui prennent souvent un faux air de batailles épiques : tout comme les héros du Mahâbhârata, un vaillant Sikh, Gurditt, tranche de son épée les flèches innombrables qui lui sont décochées.

Pour tout ce qui est image et comparaison, on n'a vraiment que l'embarras du choix. Le saint n'est pas plus affecté par les joies et les peines que le lotus n'est mouillé par l'eau. — Le monde est un océan plein de tempêtes; pour le traverser, prendre le nom de Dieu pour

navire, et sa parole comme pilote. — Nuit et jour, la souris ronge la corde; l'homme suspendu à cette corde va tomber dans le puits; et, insouciant, il continue à manger des friandises. — Le maître est aveugle, les disciples sont aveugles. — Soyez patients comme la terre est patiente. — Par la puissance de son amour, Amar Dâs baratte l'océan de la parole divine, et, pour cela, il se sert d'un serpent comme de corde et du Meru comme manche à bat-beurre. — S'il suffit de prendre un bain pour être nettoyé de ses péchés, grenouilles et poissons sont de grands saints[1].

V

Tributaire, pour le fond et pour la forme, de presque toutes les religions qui l'ont précédé, le sikhisme mérite-t-il l'étude que lui a vouée M. Macauliffe et l'intérêt qu'il voudrait éveiller pour lui? Il n'y a pas lieu d'en douter. Ne fût-ce que pour la manière dont il combine et met en valeur les éléments empruntés, il faut lui reconnaître une réelle originalité.

Nous remarquerons d'abord que si les gurus, ennemis de tout formalisme, n'ont pas aboli les coutumes, les formules de l'hindouisme, ils ont du moins essayé de les revivifier en leur infusant un sens nouveau. On est frappé de l'insistance avec laquelle ils s'efforcent de spiritualiser les données que leur fournissait la tradition religieuse et littéraire. Sans doute, cette transposition en un autre ton avait été déjà largement pratiquée par le bouddhisme et dans beaucoup de sectes hindoues. Mais les poètes du Granth l'érigent en système, tant ils y recourent fréquemment. Chez eux, la méthode allégorisante substitue aux formes, aux rites, aux signes, les sentiments, les vertus, la dévotion; elle intériorise toute la religion. Je n'en citerai qu'un exemple : « Fais de la pitié le coton, du contentement le fil, de la continence le nœud, de la vérité la torsion, et tu auras un *janeu*[2] pour ton âme. Ce cordon-là ne sera jamais ni rompu, ni souillé, ni brûlé, ni perdu » (I, p. 238). Dans cet effort fait pour transformer des éléments dès

1) Aryadeva, un disciple de Nâgârjuna, avait déjà dit : « S'il y a un mérite à se baigner dans un étang sacré, les pêcheurs sont déjà sauvés ; à plus forte raison, les poissons qui jour et nuit vont et viennent dans l'eau ».

2) Le janeu est le *yajñopavîta*, le cordon qu'au jour de l'initiation on suspend à l'épaule du jeune brahmane.

longtemps pétrifiés, nous reconnaissons la manifestation d'une tendance que le sikhisme partage avec d'autres mouvements religieux sortis des mêmes milieux. L'âme fervente des gurus sent obscurément qu'il faut laisser tomber la distinction du profane et du sacré, et modifier profondément les antiques notions de pur et d'impur. Comme Nânak était invité à dîner, son hôte lui demanda de prendre son repas en dedans des lignes marquées par la fiente de vache; il n'en voulut rien faire : « La terre entière, dit-il, voilà pour moi l'enclos sacré; quiconque aime la vérité est pur » (I, p. 43). Et ailleurs : « L'univers est le temple de Dieu; tout breuvage et toute nourriture qui viennent de Dieu sont purs » (I, p. 243).

Nous avons à signaler un autre trait qui est bien propre à rendre les Sikhs sympathiques. N'attachant plus de valeur propre à l'acte matériel même, les gurus ont prêché presque toujours[1] une morale très humaine. On ne trouve pas chez eux les exagérations de doctrine et de discipline dans lesquelles tant de sectes sont allées tomber. Ils tentent, au contraire, de concilier les intérêts de la vie religieuse avec ceux de la vie sociale et avec les conditions de l'existence familiale. Je ne puis que renvoyer le lecteur aux pages dans lesquelles M. Macauliffe a résumé les articles principaux de la morale sikhe; on trouvera en particulier I, pages 136 et 138, l'énumération des dix caractères de la sainteté et celle des quatre vices dont il faut surtout se garder[2]. Signalons pourtant un point : les gurus ont montré l'absurdité du sacrifice des veuves : « L'épouse est brûlée vive sur le bûcher avec son époux; et pourtant, si elle aime son mari, elle est déjà suffisamment affligée par sa mort; si elle ne l'aime pas, à quoi sert-il de la brûler? » (II, p. 228).

Mais ce qui donne au sikhisme un aspect à part, au moins à partir du cinquième guru, c'est qu'il a essayé de concilier deux formes de vie qui généralement s'excluent : l'esprit religieux et les habitudes guerrières. Avant de mourir, Arjan envoie à son fils un message qui peut se résumer ainsi : « Ne te lamente pas sur la mort de ton père, et entretiens une bonne armée ». La dernière recommandation de Hargovind est encore plus significative : « Ne te tourmente pas. Dieu sera à tes côtés. Garde auprès de toi deux mille soldats à cheval ». Et Gobind Singh :

1) Presque toujours, car il est arrivé que, mystiques et dévots, ils aient aussi nié la valeur de la vie et du monde : « Nânak, sois comme un mort au milieu des vivants » (I, p. 61).

2) Voir aussi, I, p. 176, et II, p. 137 sqq.

« Bénie la vie de celui qui de sa bouche répète le nom de Dieu, et qui, dans son cœur, nourrit des pensées de guerre » (V, p. 167). « Les Sikhs ont tué leurs ennemis et fait que le nom du Dieu immortel soit répété » (V, p. 259). Armés pour arracher le Pendjab à la domination musulmane, les Sikhs rappellent les croisés par plus d'un côté. Ils en diffèrent en tout cas par quelque chose qui achève de les caractériser. Cette secte s'est transformée graduellement en nationalité. Nationalité d'un genre nouveau, puisqu'en théorie, tout au moins, on en fait partie, non en vertu de sa naissance ou de son habitat, mais à la suite d'un acte de volonté, par une adhésion qui peut fort bien être spontanée.

VI

M. Macauliffe pense qu'il s'est acquis un titre à la reconnaissance des Sikhs orthodoxes pour avoir présenté leur religion d'une manière absolument conforme aux désirs et aux enseignements de leurs chefs spirituels (I, p. 15) ; il se flatte aussi d'avoir préparé la renaissance d'une religion pour laquelle il professe une très grande estime. Je ne sais si son effort aura sur les destinées de cette communauté l'influence qu'il espère. Beaucoup de Sikhs vont aujourd'hui faire leurs dévotions dans les temples de Vishnu et de Durgâ, quelquefois même dans les mosquées des musulmans ; ils ne font en cela que suivre l'exemple qui leur aurait été donné par le dixième guru. En somme, cette population est de nouveau tout à fait hindouisée. Il est peu probable qu'on puisse artificiellement faire revivre en elle l'esprit qui animait les sectateurs de Nânak et d'Arjan.

A défaut des Sikhs, l'œuvre de M. Macauliffe sera fort appréciée des indianistes et des historiens de la religion. Elle a saisi et fixé, au moment où elles allaient peut-être se perdre irrémédiablement l'interprétation et la tradition orthodoxes, conservées par de rares membres de la secte. Si l'on songe qu'il s'agissait de traduire un nombre considérable de textes obscurs, rédigés en des idiomes multiples et d'un abord parfois difficile, on saura le plus grand gré à l'auteur de l'énorme somme de travail qu'il a dépensée pour mettre à la portée de tous ce document sincère et ce témoignage authentique.

Paul Oltramare.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Docteur Félix Regnault. — **La genèse des Miracles**. — 1 vol. in-8° de 323 pages. — Paris, Giard, 1910.

La psycho-pathologie figure incontestablement parmi les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des Religions, et, à cet égard nous ne pouvons mieux faire que de recourir aux spécialistes en la matière. Malheureusement, la plupart d'entre eux qui ont fait des excursions dans le domaine du sentiment religieux, quand ils n'y portent pas des préoccupations d'apologétique au service d'une orthodoxie, sont trop enclins à n'y voir que des manifestations morbides. On se rappelle comment naguère le docteur Binet-Sanglé, marchant sur les traces de M. Jules Soury, voulait nous persuader que Jésus, à l'instar de tous les réformateurs religieux, avait été un fou tout au moins partiel, un maniaque. Voici du moins, un psychiâtre compétent qui, sans verser dans ces exagérations et préférant suivre l'exemple de l'illustre Charcot, s'évertue, avec une entière indépendance et une vraie largeur d'esprit, à faire la part de l'hystérie et de la suggestion, sinon dans le sentiment religieux dont il admet la nature normale, du moins dans les miracles et les prodiges que comprend la tradition de toutes les religions historiques.

On est d'accord pour définir le miracle comme une transgression des lois naturelles. La science tout entière est fondée sur l'impossibilité d'un pareil renversement. Sur ce point, constate M. Regnault, « partisans et adversaires du miracle n'arriveront pas à s'entendre. Mais les sceptiques deviendront tolérants, le jour où ayant étudié sans parti pris les miracles qu'ils nient comme absurdes, ils auront compris pourquoi tant d'hommes intelligents y ont cru ». — On ne saurait mieux démontrer l'utilité de toute l'histoire des Religions.

L'auteur, après avoir montré l'action du moral sur le physique, étudie successivement les prodiges qui sont attribués aux sorciers des sauvages, aux héros de la mythologie classique, aux prophètes juifs, à Jésus, aux Apôtres, à Mahomet, aux saints chrétiens et musulmans. Parmi les thaumaturges il distingue ceux qui ont été réellement des déments atteints de folie systématique et ceux qui paraissent avoir été « tout au plus un peu nerveux et sentimentaux ». Ce sont ces derniers qui seuls ont réussi à fonder « quelque chose de grand et de durable en religion ». — Peut-être y a-t-il une exception pour Mahomet qu'il dépeint plus loin comme un hystérique et un névropathe.

M. Frazer et ses émules ont déjà réhabilité la magie en s'évertuant à montrer qu'elle a été, du moins dans l'origine, un succédané ou plutôt un antécédent de la science, de la philosophie, de l'art, de la médecine, de la religion, etc. M. Regnault traite de la même façon la croyance au miracle, en établissant qu'elle n'est pas nécessairement le fait d'une mentalité faible ou malade, mais qu'elle est due « à la nature même de notre cérébralité ». Il partage les prétendus miracles en deux catégories : ceux qui sont une pure création de la faculté mythique, excitée par le sentiment religieux et ceux qui ont pour fondement un fait réel, amplifié ou transfiguré par l'imagination populaire. Il estime même ces derniers beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit d'ordinaire et la majeure partie de son ouvrage est consacrée à le démontrer. Peut-être, dans cette tentative, n'échappe-t-il pas toujours à l'écueil dont sont menacés ceux qui cherchent au fond de toutes les légendes une histoire vraie ou un fait vraisemblable. On sourit aujourd'hui des explications de l'école rationaliste qui au XVIII[e] siècle, soutenait que tout dans la Bible *devait être* rationnel. Inutile d'insister sur les accrocs que cette préoccupation infligea à la fois à la raison et aux textes. Le Rationalisme chrétien a pleinement mérité le jugement sévère que M. Maurice Vernes lui appliquait en 1884 dans l'Introduction du premier volume de cette *Revue* : « Il est resté étranger à la sincérité de l'histoire religieuse et l'histoire à son tour doit lui rester étrangère ». M. Regnault condamne en bloc les interprétations d'Eichorn et de Paulus qui s'efforçaient d'harmoniser avec le bon sens les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cependant pour Eichorn la théophanie du Sinaï se réduit à un feu allumé par Moïse sur la montagne pendant un violent orage ; la colonne de fumée, le jour, et de feu, la nuit, qui précédait les Israélites était une simple torche qu'on portait devant la caravane. Or, que nous dit à ce propos M. Regnault? A l'en croire, la colonne en question n'était autre que le

feu qui, d'après les *Nombres*, devait brûler constamment devant l'Arche : « Dans le désert, explique-t-il, par les temps calmes, la fumée et la flamme s'élèvent verticalement comme des colonnes ». — D'ailleurs, Moïse « élevé par les prêtres égyptiens » connaissait les sciences occultes ; ce qui explique la plupart de ses prodiges. D'après un autre passage des *Nombres*, il se débarrasse un jour de ses adversaires en les faisant consumer par un feu sorti de leurs propres encensoirs. « Moïse », nous dit gravement l'auteur, « connaissait sans doute le maniement de certaines substances explosives ». « Ainsi », ajoute-t-il, « Moïse sort du domaine de la légende..., nous comprenons mieux son « caractère et ses actes ». Je crois bien !

Ce n'est point que je veuille révoquer en doute le fondement ou la portée des explications avancées par M. Regnault. Il est indéniable que de nombreux faits, naguère réputés miraculeux et scientifiquement déclarés impossibles, sont uniquement la version exagérée de phénomènes extraordinaires, aujourd'hui parfaitement admis et même explicables, — par exemple les cas d'hypnotisme mis en lumière par les écoles de Nancy et de la Salpêtrière. — Ce que nous reprochons à l'auteur, c'est de conclure un peu trop vite de la possibilité scientifique du fait à sa réalité historique. Ainsi on s'est gaussé quelque peu de Goguet, parce que, étendant à la mythologie classique les procédés exégétiques du rationalisme chrétien, il faisait, entre autres, d'Hercule, un chef Phénicien ayant fondé des colonies en Espagne. Or M. Regnault, sous prétexte que la psychiâtrie moderne a reconnu la vraie nature de certaines particularités attribuées à Hercule, en déduit que « Hercule était épileptique », — ajoutant que sa légende n'est pas invraisemblable. — Ce qu'il fallait dire, c'est que l'imagination des anciens, frappée du caractère merveilleux de certains symptômes aujourd'hui reconnus par la médecine comme caractéristiques de l'épilepsie, en a fait des prodiges, et qu'elle a introduit ces prodiges dans la légende d'Hercule, — que ce personnage mythique ait ou n'ait pas existé. — Dans ces limites, mais dans ces limites seulement, on peut admettre avec l'auteur que « les légendes les plus fausses ont presque toujours pour origine une histoire vraie ».

Une observation analogue doit se formuler à propos des miracles du Christ et des Apôtres que l'auteur analyse minutieusement en suivant le texte du Nouveau Testament. Tous ces prodiges — ou à peu près — lui paraissent entièrement explicables par la science moderne Mais ceci ne tranche en rien la question de savoir s'ils ont été réellement

accomplis et s'il ne s'agit point de légendes adventices qui, dans l'imagination des générations suivantes, sont venues grossir les récits de la vie du Maître et de ses disciples immédiats.

Quand M. Regnault en arrive aux prodiges de l'époque moderne, il se trouve sur un terrain plus solide. Son chapitre sur les *Miracles de Lourdes* se distingue notamment par des qualités de modération et de bon sens assez rares dans l'espèce. Après avoir fait une critique judicieuse du catalogue des guérisons, il montre quelle est la part de la suggestion dans les cures réellement constatées. Aussi se sépare-t-il nettement de ceux de ses confrères qui regardent toute cette mise en scène comme une imposture et refusent systématiquement de s'en occuper, alors qu'il y a là pour le médecin « un champ incomparable d'observations ». Lui-même en conclut, après avoir fait la part des exagérations et des simulations, que les pratiques psychothérapiques, jusqu'à présent peu employées, le seront un jour autant que les remèdes. « La médecine et la divination » ajoute-t-il même, « actuellement rivales et ennemies, redeviendront, selon l'expression d'Hippocrate, deux sœurs germaines sous le nom de thérapeutique et de psychothérapie ».

Chemin faisant, il touche au problème : Des religions peuvent-elles se maintenir sans miracles? Jusqu'aujourd'hui, il n'en connaît que deux dans ce cas : le Brahma Somaj, toujours confiné dans l'Inde et le Behaïsme qui, de la Perse, commence à se répandre dans l'Occident. Toutefois, cette dernière admet encore la valeur de l'inspiration prophétique. Quoi qu'il en soit, l'auteur estime qu'il ne faut pas désespérer devant les progrès grandissants de la science : « Le sentiment religieux persistera. Seul le miracle disparaît, croyance désuète qui a fait son temps ». — Le volume écrit en un style sobre et clair, se termine, sur cette conclusion qui cependant n'est, elle aussi, qu'une prophétie.

Goblet d'Alviella.

Édouard Chavannes. — **Le « T'ai-chan. » Essai de monographie d'un culte chinois**. Appendice : *Le dieu du sol dans la Chine antique*. (*Annales du Musée Guimet*), 1 vol., in 8°, 591 p., une planche hors texte, nombreuses gravures et estampages. — Ernest Leroux, Paris, 1910.

C'est une bonne fortune d'avoir à faire le compte-rendu d'une étude aussi méthodique et aussi nourrie de documents que celle dont M. Chavannes vient d'enrichir la Bibliothèque d'études des *Annales du Musée Guimet*.

La religion chinoise offre au savant un champ de recherches d'une étendue et d'une richesse inouïes. Déjà, d'abondantes moissons y ont été faites et le monumental *Religions system of China*, de M. De Groot semblait laisser peu d'espoir aux glaneurs. Mais, à côté des études d'ensemble, il y a place pour des enquêtes plus modestes, peut-être plus ingrates, mais non moins utiles à la science. Les monographies particulières nous montrent avec plus de détails tel ou tel aspect de la mentalité religieuse et de son évolution à travers les âges ; autour d'elles viennent se cristalliser avec un relief saisissant les faits d'ensemble déjà connus ; l'ouvrage qui nous occupe prouve surabondamment qu'elles ne jettent pas un jour moins vif sur l'histoire des religions que les biographies des grands hommes sur l'histoire de leur époque.

M. Chavannes a été frappé de l'importance qu'ont toujours eue les montagnes en Chine au point de vue religieux ; il a appliqué sa science scrupuleuse à déchiffrer tout ce que l'histoire, l'épigraphie, le folk-lore donnent de renseignements sur le T'ai-chan ; puis il a fait lui-même à deux reprises un pèlerinage scientifique aux lieux saints chinois, comme pour mieux comprendre ce que la tradition écrite lui avait déjà révélé, et essayé de saisir, par delà les textes, « ces forces obscures qui entraînent les foules sur la montagne sacrée ».

C'est cette richesse de documentation et cette puissance d'évocation à la lumière des textes qui font la valeur incomparable de l'ouvrage de M. Chavannes, à côté de celui du Père Tschepe : « Der T'ai chan und seine Kultstätten », trop exclusivement descriptif.

Le Chapitre Premier : « Le culte du T'ai-chan » nous montre comment, en Chine, les montagnes donnent des puissances naturistes d'importances diverses, des petits génies locaux ou de majestueux souverains.

Le T'ai-chan ou Pic de l'Est occupe, de par ses attributions spéciales, une place prééminente dans le culte actuel et dans l'histoire. Ce n'est pas le Sinaï d'où un dieu courroucé est apparu, fulgurant, pour frapper de terreur une tribu de pasteurs; c'est plus qu'un Olympe majestueux peuplé de dieux célestes et d'immortels; la montagne elle-même est dieu et les dynasties successives lui ont rendu un culte officiel en lui conférant des titres honorifiques plus ou moins pompeux.

La « divinité-montagne » a deux attributions primordiales. Elle est un principe de stabilité mettant obstacle aux tremblements de terre et aux inondations; elle est aussi un principe de fécondité, assemblant les nuées fertilisantes qui font pousser les moissons.

Comme l'Empereur, par son sage gouvernement, établit l'harmonie et la vertu parmi les hommes, de même le dieu du T'ai-chan, par son influence régulatrice, maintient le bon ordre dans le monde physique.

Au dessus de ces deux hauts dignitaires de rang à peu près égal est le Ciel qui les a investis de leurs fonctions; au-dessous, est le peuple qui attend d'eux sa prospérité. Le T'ai-chan que son élévation rapproche du Ciel est tout désigné pour servir d'intermédiaire entre le souverain des hommes et l'Empereur d'en haut. De nombreuses prières en font foi.

Mais les cinq pics de la Chine participent de ces attributions. Ce qui appartient en propre au T'ai-chan, en tant que Pic de l'Est, c'est de présider à l'Orient, c'est-à-dire à l'origine de toute vie.

Il porte dans son flanc les existences futures et il est aussi le réceptacle où se rendent les vies qui ont pris fin; il préside à la plus ou moins grande durée de l'existence humaine.

De plus, par suite d'une empreinte bouddhique, le culte du T'ai-chan purement naturiste à l'origine, est devenu moral.

Les tribunaux des enfers représentés dans ses temples témoignent de l'idée morale du jugement des âmes qui sont punies ou récompensées dans l'autre monde suivant que leurs actions ont été bonnes ou mauvaises.

Les sacrifices « fong » et « chan » constituaient dans l'antiquité la manifestation la plus solennelle du culte de la montagne sacrée. L'empereur se rendait en grande pompe au sommet du T'ai-chan pour y placer un message au Ciel, puis, sur la colline Chö-cheou, pour y déposer une prière à la Terre. M. Chavannes qui a traduit le Traité sur les sacrifices « fong » et « chan » de Se-Ma-Tsien reprend ici au point de vue critique toute cette question. Pour expliquer les détails du rite de cette cérémonie qui est plutôt une remise de message qu'un sacrifice,

il fait l'hypothèse très vraisemblable que le T'ai-chan et le Chö-cheou jouent le rôle d'intermédiaires entre le souverain des hommes et le Ciel ou la Terre.

Tel était le culte officiel du T'ai-chan. Dans la pratique populaire il se présente sous un autre aspect; le dieu devient plus proche de l'humanité. D'abord le rôle du juge des enfers est dans l'imagination populaire le rôle essentiel.

Puis, d'autres divinités gravitent autour de la divinité principale pour faire du T'ai-chan un véritable panthéon de dieux et de déesses dont on assure le bon vouloir par des pèlerinages ou par des amulettes magiques.

La plus intéressante de ces divinités secondaires est la « Pi-hia-yuan kiun » ou princesse des nuages colorés qui apparaît comme la fille du dieu T'ai-chan. Le dieu se complète par l'adjonction d'une déesse, conséquence fatale de la participation des femmes au culte. — Le chapitre deuxième : « Description du T'ai-chan » est une description « à la chinoise » c'est-à-dire une énumération précise de tout ce qu'on voit sur la montagne en suivant un itinéraire déterminé. Un plan dressé par M. Chavannes d'après les cartes chinoises permet de suivre le texte. De nombreuses photographies atténuent l'inévitable monotonie de cette description. — Le chapitre troisième est la compulsion dans l'ordre chronologique des textes relatifs aux sacrifices « fong » et « chan »; le chapitre quatrième des prières adressées au dieu du T'ai-chan par divers empereurs dans diverses circonstances.

Le chapitre cinquième est un recueil des principaux documents épigraphiques concernant le T'ai-chan.

Les références, les textes et les estampages qui accompagnent les traductions font de ces trois chapitres une mine précieuse de renseignements sur la question.

Dans le chapitre sixième : « Croyances populaires », M. Chavannes demande au folk-lore écrit un supplément d'informations relatives au culte populaire de la montagne sacrée. Il fait un choix des anecdotes les plus caractéristiques se déroulant le plus souvent, moitié dans le monde des vivants, moitié dans le monde des morts. Le T'ai-chan y apparaît surtout comme justicier et comme arbitre de la vie et de la mort. Il étudie aussi des inscriptions taoïstes sur pierre (Tableau des Cinq Pics) et des inscriptions sur miroirs.

Dans les cinq pages de conclusion qui sont la synthèse puissante des faits si méthodiquement réunis et analysés dans le corps de l'ouvrage,

l'auteur nous montre comment l'idée de majesté et de pérennité éveillée dans l'esprit chinois par la vue du T'ai-chan a pour conséquence un état d'âme religieux ; « l'homme éprouve une impression d'écrasement, il se prosterne et adore ». Pour expliquer les phénomènes de la nature, l'homme présuppose l'existence des dieux, non en vertu d'un raisonnement, mais à la suite d'une émotion.

Comment évolue ensuite ce concept de la divinité? Le T'ai-chan est d'abord une puissance locale qui établit dans une région limitée l'harmonie des forces naturelles; il est comme le suzerain de la divinité suprême qui est le Ciel et c'est à ce titre d'intermédiaire que l'Empereur a recours à lui.

Vers le commencement de l'ère chrétienne, cette divinité naturiste présidant à l'Orient devient le maître de toute vie et apparaît avec des traits humains comme un haut mandataire dirigeant une administration fort compliquée.

Plus tard sous l'influence bouddhique, il va être le grand justicier chargé du décompte des actions vertueuses et des fautes.

Enfin, par la participation des femmes au culte se développera, à côté du dieu du T'ai-chan, la personnalité de la princesse de l'Aurore.

M. Chavannes ajoute, et cela est d'une vérité philosophique profonde, que « les formes nouvelles des idées se sont stratifiées au-dessus des formes anciennes en les laissant subsister ». Le dieu du T'ai-chan ne s'est pas modifié radicalement au cours des âges, mais sa physionomie s'est enrichie à chaque stade d'un trait nouveau le rendant de plus en plus semblable à l'humanité.

Cette monographie du T'ai-chan paraît aussi définitive que possible. Il est un point seulement sur lequel le folkloriste pourra sans doute apporter des détails nouveaux, c'est le culte populaire actuel du T'ai-chan; mais cela ne changera rien d'essentiel à ce que M. Chavannes a dit sur l'évolution du concept religieux de cette divinité montagne.

En forme d'Appendice, et sous le titre : *Le dieu du sol dans la Chine antique*, M. Chavannes reprend, avec quelques développements, un mémoire qui a paru en 1901, dans cette *Revue* (t. XLIII, p. 125-146). En voici l'analyse succincte :

« Le dieu du sol est la divinisation des énergies de la terre ». Il est multiple comme les divisions du territoire. A la base de la hiérarchie apparaissent dès les premiers temps historiques, le « dieu du sol familial » et le « dieu du sol cantonal ». Au-dessus, c'est la série des dieux officiels de l'arrondissement et de la commanderie; les fonctionnaires

respectifs président au culte. Enfin, viennent les dieux du sol du Fils du Ciel et des seigneurs, avec leur double aspect de protecteurs du peuple et de protecteurs du prince.

L'autel du dieu du sol était un tumulus qui symbolisait tout le sol environnant. Il était élevé à ciel ouvert pour participer de toutes les influences atmosphériques; le dieu du sol d'une dynastie vaincue était recouvert d'un bâtiment, et, par là même réduit à l'impuisance. L'érection d'un nouvel autel marquait la prise de possession du sol; on prenait des mottes de terre au tertre du dieu du sol royal pour accomplir les rites de l'investiture.

Le culte du dieu exigeait aussi la présence d'un arbre; il semble même que, dans la haute antiquité, l'arbre, concentrant en lui les vertus créatrices et nourricières du sol, ait été chose essentielle sur l'autel du dieu, ait été le dieu lui-même.

A partir de l'époque des Han, il ne fut considéré que comme un signal destiné à attirer l'attention des hommes.

En outre de l'arbre et de l'autel, le culte comportait un fût de pierre qui était comme une statue rudimentaire figurant la divinité.

Le dieu du sol avait comme attribut fondamental la protection des récoltes, de la plus haute importance chez un peuple d'agriculteurs. Il avait d'ailleurs comme acolyte dans ce rôle le dieu des moissons.

Mais là ne s'arrêtait pas son influence.

Étant une personnification du principe « yin », il intervenait non seulement dans l'agriculture, mais dans nombre de cas où l'harmonie entre les deux grands principes constitutifs de l'univers était détruite : les éclipses de soleil où l'obscurité triomphe de la lumière, les trop grandes pluies où le principe « yin » est en excès, les sécheresses où il est défaillant.

Dans tous ces cas, il fallait faire des remontrances au dieu, le menacer même et apaiser son irritation par un sacrifice.

Dans les affaires humaines, le dieu du sol n'avait pas des attributions moins importantes que dans les phénomènes naturels. Il présidait à la mort et aux châtiments, et, de ce chef, jouait souvent le rôle de justicier suprême. Comme tel il doit être rapproché du temple ancestral; le dieu du sol est sévère; l'ancêtre est plein de bonté. La Harangue à Kan en fait foi : « Ceux qui observeront mes ordres je les récompenserai devant l'ancêtre; — ceux qui n'observeront pas mes ordres, je les mettrai à mort devant le dieu du sol ».

Tels étaient les antiques dieux du sol et des moissons qui continuent à subsister avec le temple ancestral, témoins des croyances les plus invé-

térées de la race chinoise. Ce culte local et familial n'a pu être éclipsé par le culte d'état du Ciel et de la Terre; il est encore le substratum le plus profond de la pensée religieuse en Chine.

C. BLANCHET.

NAHUM SLOUSCHZ. — **Hébraeo-Phéniciens et Judéo-Berbères. Introduction à l'histoire des Juifs et du Judaïsme en Afrique** (*Archives Marocaines*, t. XIV), in-8°, 412 p. — Paris, Leroux, 1908.

M. S. s'est fait connaître par les missions qu'il a remplies en Afrique pour la préparation de la partie du *Corpus Inscriptionum semiticarum* qui contiendra les inscriptions hébraïques de ces régions. En dehors de ces textes, il a rapporté des campagnes infatigablement poursuivies de la Tripolitaine au Maroc nombre d'observations sur ce qui a trait au judaïsme africain; beaucoup ont été publiées dans son *Voyage d'études juives en Afrique*; d'autres ont formé une *Étude sur l'histoire des Juifs au Maroc* (*Archives Marocaines*, t. IV et VI). Désireux d'obtenir le doctorat ès-lettres il a cru devoir présenter un ouvrage qui ne fût pas seulement un recueil de faits, mais l'exposé d'idées nouvelles. Ainsi, cette *Introduction à l'histoire des Juifs et du Judaïsme en Afrique* n'est pas l'étude sur les sources écrites, archéologiques ou folkloriques, de cette histoire et sur les hypothèses présentées que ce titre semble promettre. Tout au plus, la 2[e] partie, intitulée *Judéo-Hellènes et Judéo-Berbères* s'en rapproche-t-elle en groupant, sur l'établissement des Juifs en Afrique, des données de tout ordre. On trouve réuni à peu près tout ce qu'ont écrit à ce sujet Cahen, Monceaux, Vassel et Basset[1]; mais le recueil en est fait sans méthode et sans critique. En laissant de côté ce qui est trop incertain — c'est malheureusement presque tout ce qui est personnel dans l'exposé — on peut le résumer ainsi :

Dès la grande époque de Carthage (VI[e]-V[e] s.), les Juifs ont pu y essaimer

1) Voir aussi ses intéressants articles dans la *Revue du Monde Musulman* sur les *Juifs de Tripolitaine* et les *Juifs de Crimée*.

ainsi que dans ses colonies africaines, donnant naissance à un groupe d'Hébraeo-Phéniciens; à la même époque, les Perses ont pu en établir sur la frontière libyque de l'Égypte comme les papyrus d'Éléphantine les montrent installés sur sa frontière nubienne. Mais c'est au temps des Ptolémées seulement, alors qu'ils deviennent si nombreux à Alexandrie et dans le Delta, qu'on possède des notices sur leur établissement dans les ports de Cyrénaïque. Vers cette région, à côté de ceux que la *Diaspora* y a normalement amenés comme dans presque toutes les villes marchandes du monde antique et que la civilisation gréco-romaine a bientôt transformés en Judéo-Hellènes ou Judéo-Romains, chacune des guerres religieuses qui ont dépeuplé la Judée, d'Antiochos Epiphane à Titus, a poussé à s'y établir les Judéens fugitifs plus rebelles aux influences païennes. Qu'ils s'étaient portés en grand nombre vers la Cyrénaïque et la province d'Afrique, la gravité de l'insurection juive qui y éclata sous Hadrien suffit à l'établir. M. S. incline à croire qu'ils étaient dès lors alliés avec les Berbères que leur propagande religieuse aurait gagnés. Ceux-ci, qu'il considère comme d'origine himyarite[1] et déjà pénétrés dans leur première patrie d'influences juives, se seraient définitivement établis en Afrique à la suite des vides créés par cette guerre de 115-18. Refoulés dans l'intérieur par la même guerre, à plusieurs reprises rejetés dans les montagnes par de nouvelles persécutions, surtout au temps de Justinien, les Juifs auraient fini par y donner naissance à une véritable race mixte, celle des Judéo-Berbères qui auraient dominé dans le Tell et même dans les oasis sahariens au temps de l'invasion arabe[2]. C'est alors que la résistance aux envahisseurs s'incarne dans un personnage à demi-légendaire, la *Cahena*, reine et prophétesse des Djeraoua, la tribu juive qui aurait exercé alors l'hégémonie dans l'Aurès. D'ailleurs, si les Judéo-Berbères furent refoulés vers le Maghreb et les oasis sahariens, la conquête arabe attira une nouvelle émigration de Juifs d'Égypte et de Syrie vers les capitales de l'Afrique musulmane. Par leur contact, s'enrichit et se renforça le fond des tra-

1) On sait que rien n'est plus contesté que cette origine que M. S. considère comme démontrée. Voir en dernier lieu, Mehlis, *Die Berberfrage*, dans l'*Archiv f. Anthropologie*, 1909, n° 4. Quant à leur religion, les lecteurs de la *RHR* ont pu voir combien de points restaient obscurs dans l'article que M. Basset lui a consacré ici-même (t. LXI, p. 291-342).

2) Au lieu de suivre littéralement pour cet épisode le récit de Fournel, M. C. aurait dû tenir compte des critiques de M. Caudel, *Les premières invasions arabes dans l'Afrique du Nord* (1909).

ditions hébraïques en Afrique, et, dans tout ce qui y reste chez les Berbères de rites et de légendes, de coutumes et de récits, pour lesquels on peut revendiquer une origine judaïque, il est bien difficile de distinguer à laquelle des immigrations juives leur apport est dû. M. S. n'a pas essayé de résoudre la difficulté; il ne l'a même pas signalée et, des quelques exemples dont il a fait mention, il n'a donné que pour celui constituant l'appendice intitulé *Melqart et Josué* assez de détails pour qu'on puisse chercher à préciser la pensée si confuse de l'auteur. Si je la comprends bien, elle serait la suivante : chez les Samaritains et chez d'autres groupes judéens plus intimement en contact avec l'Arabie, Josué ben Noun joue un rôle de héros solaire qui tient à la fois de Moïse, dont il est une sorte de doublet, et du Messie dont il est une façon de précurseur ; comme héros solaire terrassant les ennemis de son peuple, Josué a pu devenir de bonne heure une sorte de Melqart dans les colonies hébréo-phéniciennes ; comme le nom de Josué se rapporte, comme celui de Jésus, à la racine *yascha'* (sauver) et que *noun* signifie *poisson*, il a pu se produire une confusion de Josué avec Dagon et les autres dieux-poissons palestino-syriens, tandis que sa légende aurait préparé ou influencé celle de Jésus *ichthus*. Il ne serait même pas impossible que la légende de Josué ait été développée dans les communautés judéo-berbères pour y faire comme contre-poids à celle de Jésus.

On aperçoit sans peine l'intérêt des questions que soulève cette partie du livre de M. S., mais aussi leur obscurité, leur complexité. Il est peu d'études où s'imposaient davantage une critique sévère des sources, une méthode rigoureuse dans l'exposé. Il en est peu, malheureusement, où ces qualités fassent plus totalement défaut. Quant à la première partie, les *Hébraeo-Phéniciens*, je préfère n'en pas parler : en outre des mêmes défauts, l'inexpérience de l'auteur en fait d'histoire ancienne de l'Orient s'y manifeste à chaque phrase. Comment un sémitisant peut-il aujourd'hui divaguer à ce point sur Cadmos et sur Melqart, suivre aveuglément Movers en n'y ajoutant que ce qu'il y a de plus incertain dans les ouvrages de Hommel, de l'abbé Bargès ou de M. Ph. Berger ? Il ne serait que trop facile d'aligner des bévues qu'il n'est plus permis de commettre et il serait cruel de parler du style et de la composition de tout l'ouvrage. Nous préférons dire combien nous espérons que M. S. saura réparer le tort que ce livre risque de causer à sa réputation : connaissant comme il doit les connaître et l'Afrique juive et la littérature hébraïque, il lui serait facile, semble-t-il, de nous donner quelque recueil de documents judéo-

africains qui rendrait autrement de services que le tissu d'hypothèses ou surannées ou trop hâtives qu'offre cette *Introduction*[1].

Ad. J.-REINACH.

LE P. M.-J. LAGRANGE. — **Le Messianisme chez les Juifs** (*150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.*), *Études bibliques*. — Paris, Gabalda, 1909, VIII et 349 pages, 10 francs.

Ce qui fera pour la plupart des lecteurs le principal intérêt de ce livre, ce sont naturellement les rapports du messianisme juif en général avec cette forme spéciale du messianisme israélite que fut le christianisme naissant.

On pourrait même s'attendre, d'après le titre, à trouver dans l'ouvrage une étude détaillée de ce type capital de messianisme, replacé dans son milieu historique : le P. Lagrange intitule, en effet, son livre « le messianisme *chez les Juifs* (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.) », et non pas seulement « le messianisme juif ».

Cette attente est déçue, du moins à ce qu'il semble au premier abord : l'auteur n'a pas consacré de chapitre au christianisme naissant; il annonce même qu'il a « exclu en principe les enseignements fournis par l'Écriture Sainte ». Mais on ne tarde pas à se convaincre que ce n'est là qu'un procédé de rédaction, le même que le P. Lagrange a appliqué dans ses *Études sur les religions sémitiques*, d'où la religion hébraïque était exclue en principe, mais où le problème des origines de cette religion était constamment visé. Ici, de même, en dépit des apparences, c'est à la question des rapports du christianisme avec le messianisme juif que tout est rapporté; c'est cette préoccupation directrice

1) Le présent compte-rendu était écrit depuis plusieurs mois quand j'ai lu celui de M. Fossey et la polémique qui s'en est suivie (*Revue critique*, 1910, c. r. de Fossey, 14 avril ; réponse de Slouschz, lettre de Ph. Berger et réplique de Fossey, 19 mai ; lettre de Fossey et deuxième lettre de Berger, 2 juin ; deuxième lettre de Fossey, 9 juin). Sans entrer dans cette polémique, je constate le fait pour bien spécifier qu'elle n'a en rien influencé mon jugement. M. Fossey a d'ailleurs, contrairement à ce que j'ai fait, laissé de côté la deuxième thèse de M. Slouschz, la seule qui ait quelque tenue et soit fondée sur un travail de quelque valeur.

qui inspire tout le livre; et, si l'auteur ne traite jamais à fond et de front la question brûlante, il indique avec une suffisante clarté la solution qu'il lui donne.

Cette solution est fort simple. C'est au fond la solution traditionnelle. Le messianisme de Jésus et des premiers chrétiens ne s'explique pas par les espérances et les croyances du temps. La conception eschatologiste de la prédication de Jésus, soutenue, par exemple, par M. Loisy, est fausse. Jésus n'a pas « pris pour point de départ de son enseignement la foi commune de son peuple en matière eschatologique » (p. 265).

« Ce qui est vrai, c'est que la plupart des idées dont il s'est servi étaient en effet dans l'air. Mais il a tout groupé dans une solution si simple qu'elle porte le sceau de sa divinité, surtout lorsqu'on la rapproche des prophéties qu'elle réalise dans une parfaite harmonie. Le fait de Jésus, c'est la venue personnelle de Dieu dans une manifestation unique de bonté, et c'est l'accomplissement des promesses faites à David. Il est l'être surnaturel de Daniel, mais vraiment fils de l'homme. Il doit régner, comme descendant de David et comme Fils de l'homme, mais après avoir prêché, après avoir souffert, après être mort comme le serviteur de Iahvé. Il est venu pour que le règne de Dieu sur la terre soit reconnu, Dieu étant mieux servi, et plus aimé, mais c'est par lui que le règne de Dieu sur les élus s'établit, puisque c'est par sa mort et par sa grâce que les élus sont admis auprès de Dieu. Ainsi toutes les prophéties de l'Ancien Testament sont réalité et harmonie, et celui qui est le terme des promesses est aussi celui qui ouvre la vie future. Le judaïsme n'a pas su réaliser cette unité ... ; ses aspirations messianiques ne lui ont guère causé à la fin que des déboires » (p. 265).

Ou je me trompe fort ou le P. Lagrange a exprimé ici la pensée maîtresse de son livre. Ce qui lui paraît ressortir de l'étude du messianisme juif, ce n'est pas une intelligence plus claire des origines du christianisme replacées dans leur cadre historique, mais la preuve de la vérité de l'enseignement traditionnel de l'Église sur la messianité et la divinité de Jésus, à la fois *contre la conception régnante dans la critique* et *contre le judaïsme*, et cela principalement par l'argument traditionnel de la réalisation des prophéties. Le livre se termine par un appel aux Juifs à « reconnaître le vrai Messie en Jésus crucifié ».

La partie de la démonstration destinée à réfuter les Juifs relève de la dogmatique et de l'apologétique plutôt que de l'histoire. Nous ne la discuterons pas. Exprimons seulement le regret que, lorsque l'auteur aborde ce sujet, son argumentation, conduite d'ordinaire avec cette

objectivité, cette ouverture d'esprit, ce souci des nuances, cette bonne grâce dans les concessions auxquels nous ont habitués ses précédents ouvrages, prenne parfois un ton acrimonieux et passionné qui surprend sous sa plume.

Parlant des passages du livre d'Esaïe qui traitent du Serviteur de Yahvéh et que le P. Lagrange, avec la tradition ecclésiastique, applique au Messie, il accuse le judaïsme d'avoir « affecté d'ignorer ce texte irritant », bien que « la controverse chrétienne » ait « mis inexorablement le doigt sur cette page » ; « que l'ensemble du texte, écrit-il encore, fût messianique, on ne pouvait le contester sérieusement ». Et il conclut : « rien ne met dans une opposition plus crue (que l'interprétation de ces passages) la simplicité des apôtres et la subtile casuistique des rabbins » (p. 241-242). Dans l'interprétation qui reconnaît dans le Serviteur une personnification d'Israël il voit, non seulement « un contresens général », ce qui est son droit, mais « un moyen d'échapper à l'évidence » du texte (p. 243) ; ce qui constitue une accusation positive de parti pris et de mauvaise foi.

Cette accusation se comprendrait si l'application de ces textes au Messie s'imposait. Mais chacun sait qu'il n'en est rien. Le P. Lagrange admet lui-même que les LXX, le texte masorétique, les auteurs de Daniel et de la Sapience ont vu dans le Serviteur Israël ou les justes en général : il accorde même ailleurs que « rien dans les textes n'indiquait un rapport personnel entre le Serviteur et le Messie » (p. 259). Et il sait fort bien que l'interprétation messianique est repoussée par l'immense majorité des critiques modernes, et qu'un grand nombre d'entre eux, — et parmi eux des hommes peu suspects d'hostilité à la tradition ecclésiastique, comme Dillmann ou Hermann Krüger, — ont admis que le Serviteur désignait Israël. C'est le ton de la controverse confessionnelle, non celui de la sereine discussion scientifique.

Il est on ne peut plus contestable aussi que la figure semblable à un fils d'homme dont parle le livre de Daniel représente dans la pensée de l'écrivain biblique le Messie ; que Jésus ait prétendu réaliser « la venue personnelle de Dieu » qu'avaient annoncée les anciens prophètes ; etc..

Le P. Lagrange, disions-nous, croit pouvoir tirer de son exposé une autre conclusion générale : c'est que l'interprétation eschatologique des enseignements de Jésus est fausse.

Remarquons d'abord qu'il ne peut s'agir d'une véritable démonstration de cette thèse, puisque l'auteur a de prime abord écarté la discussion des textes du Nouveau Testament. Il se borne à des présomptions

rées de l'étude du milieu. Elles se ramènent, si je vois bien, à deux observations principales :

1° Jésus n'a pas pris pour point de départ la foi commune de son peuple en matière eschatologique, parce qu'il n'y avait pas chez les Juifs de son temps de croyance commune sur ces sujets.

Le P. Lagrange semble ici jouer un peu sur les mots. Qu'il n'y eût pas unanimité absolue chez les Juifs en ces matières : cela est évident. Et personne, que je sache, n'a soutenu le contraire. Mais, même en admettant entre les diverses manifestations de la pensée juive les différences, un peu trop tranchées à notre avis, que statue l'auteur, on devra reconnaître qu'il y avait une atmosphère spirituelle commune. On était d'accord, en particulier, pour attendre à brève échéance la fin du « monde » actuel. Il n'y aurait donc de ce chef aucune impossibilité à ce que, comme le dit M. Loisy, Jésus, tout en « épurant la croyance commune des Juifs », en ait « retenu l'idée générale », d'autant plus que le P. Lagrange accorde que « la plupart des idées dont Jésus s'est servi étaient dans l'air » et qu'il les a groupées dans une solution simple et personnelle.

2° Un autre argument du P. Lagrange contre l'interprétation eschatologiste est plus sérieux. L'opinion dominante en Palestine au temps de Jésus était celle des scribes. Or, l'auteur croit pouvoir démontrer que la pensée du pharisaïsme rabbinique n'était pas aussi orientée vers le messianisme que l'admettent la plupart des savants, mais que, dès le début de notre ère, elle se préoccupait beaucoup plus de la Loi, du mérite et de la vie éternelle dans le monde à venir que des « jours du Messie ». Ainsi le « règne de Dieu » n'était pas, chez les rabbins, une notion eschatologique, mais désignait dès le temps de Jésus la domination *actuelle* de Dieu sur l'univers, domination qui sera un jour « manifestée » c'est-à-dire reconnue, acceptée, mais qui est établie dès maintenant (p. 156). Le « monde à venir » était nettement distingué à la fois du temps présent et (ordinairement) des jours du Messie, et ni le mot ni l'idée ne proviennent du messianisme (p. 162-175). L'espérance de la vie future était sans lien avec le messianisme (p. 158 ss.) et, la résurrection, d'après les rabbins des époques les plus anciennes, avait lieu après le règne messianique, non à l'arrivée du Messie ; l'idée d'une résurrection permettant aux morts de participer déjà à la félicité des temps messianiques n'apparait qu'au IIe siècle de notre ère et ne fut adoptée que sous le coup des nombreuses exécutions de martyrs, en 135 après J.-C. (p. 176-185).

Le tableau ainsi tracé par le P. Lagrange des croyances messianiques des Pharisiens est exact pour la période d'où proviennent *nos* textes rabbiniques, c'est-à-dire pour le IIᵉ siècle après notre ère. Mais convenait-il déjà aux Pharisiens des époques antérieures? Pour le soutenir, il faut établir entre les croyances des rabbins et celles que reflètent les apocalypses une scission contre laquelle l'auteur s'élève lui-même à plusieurs reprises avec raison; parlant de l'apocalyptique il dit : « Ces doctrines sont celles du temps » (p. 51); « elle ne s'est point écartée de l'orthodoxie juive d'une seule ligne » (p. 53); beaucoup des auteurs d'apocalypses devaient être des Pharisiens, voire des docteurs (p. 137). Les apocalypses, — certaines d'entre elles tout au moins —, constituent donc des documents sur les croyances pharisiennes des deux premiers siècles qui précédèrent l'ère chrétienne et de celui qui la suivit. Or, les apocalypses, le P. Lagrange l'a montré avec beaucoup de force, prouvent que ces croyances ont évolué, et que l'on n'est parvenu à la conception qui a prévalu dans le rabbinisme — celle que notre auteur appelle l'eschatologie synthétique, où les « jours du Messie » et le « monde à venir » sont présentés comme deux périodes successives —, qu'après avoir essayé d'autres solutions où la vie éternelle se confondait avec le règne messianique et où le salut individuel coïncidait avec le triomphe national.

En ce qui concerne, en particulier, la vie future, l'auteur a raison, selon moi, de soutenir que l'espérance d'une vie à venir et l'attente du Messie répondent à deux problèmes *logiquement* distincts, celui de la rétribution individuelle et celui de la vengeance nationale. Mais cela n'empêche pas qu'entre elles il y ait eu un lien *historique* étroit. L'espérance d'une rémunération réservée aux individus dans l'au-delà ne s'est implantée dans le judaïsme qu'en s'attachant, comme une liane encore frêle, au tronc déjà vigoureux de l'attente messianique. C'est pour cela qu'elle s'est produite d'abord sous la forme de la croyance à la résurrection, qui ne s'explique pleinement que comme un moyen pour les justes de participer au règne messianique (Dan. 12, 2-3) : si le problème de la destinée des âmes après la mort avait été examiné à part, on n'aurait apparemment pas abouti à l'idée d'une *période* future où tous les défunts parviendront *ensemble* à leur destinée finale, mais, comme chez les Grecs, à la notion d'un jugement définitif s'exerçant *aussitôt après chaque décès*. Les idées ont subi toute une évolution (influencée de plus par le mazdéisme) avant que l'on parvînt à la solution orthodoxe du judaïsme, *qui est un compromis*.

Il n'y a donc pas eu entre le mouvement apocalyptique et l'opinion des rabbins l'opposition que statue parfois le P. Lagrange pour démontrer l'absence d'une croyance commune dans le judaïsme. Et il ne paraît pas non plus que l'opinion dominante — qui était celle des scribes — ait *de tout temps* montré l'indifférence (relative) à l'égard du messianisme proprement dit et la préférence pour une eschatologie plus individualiste et moins nationale que l'on constate au IIe siècle : *c'est avant tout une question de date*. Et le point, malheureusement assez délicat à trancher, serait de savoir à quel moment de l'évolution en étaient, au temps de Jésus, l'opinion des rabbins et celle (plus lente sans doute à se modifier) des couches populaires.

Heureusement, il est assez facile de faire abstraction des conclusions d'apologétique et de critique évangélique que le savant prieur du Couvent-Collège de Jérusalem a cru pouvoir tirer de son exposé, et de faire son profit de la masse de faits historiques qu'il a réunis, classés ingénieusement, exposés loyalement avec de nombreuses citations *in extenso* à l'appui. On ne les interprétera pas toujours exactement comme lui; mais on trouvera beaucoup à retenir dans les discussions fines et pénétrantes auxquelles il les soumet.

Voici la disposition générale qu'il a adoptée.

Une première partie traite du messianisme d'après les écrivains hellénistiques, du moins d'après Josèphe et Philon. A propos de Josèphe, l'auteur recherche les traces de « messianisme en action » qu'on peut relever dans l'histoire juive depuis l'insurrection des Maccabées jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus en 70 ap. J.-C.

Deuxième partie : le messianisme d'après les apocalypses apocryphes. L'omission de Daniel, que l'auteur a exclu en vertu de son parti pris de laisser de côté les enseignements de l'Écriture, constitue une lacune grave, que rien ne justifie au point de vue historique. Le P. Lagrange croit pouvoir répartir les autres apocalypses juives en cinq groupes d'après la place qu'y occupe le messianisme :

1° *eschatologie cosmique temporelle* sans Messie : Hénoch 1-36;

2° *eschatologie cosmique transcendante*, également sans Messie : Hén. 91-104 ou 105 (sauf l'Apocalypse des Semaines); Hén. 108; 4e livre des Oracles Sibyllins;

3° *eschatologie messianique* (c'est-à-dire avec Messie) *historique* : Jubilés; Testaments des XII Patriarches; Apocalypse des Semaines (Hén. 93; 91, 12-17); Vision des Animaux (Hén. 85-90); 3e livre des Oracles Sibyllins;

4° *eschatologie messianique transcendante* : Assomption de Moïse; Paraboles d'Hénoch ;

5° *eschatologie synthétique*, statuant un règne temporel et temporaire du Messie, suivi d'un « monde à venir » transcendant et éternel : 5e livre Sibyllin; 4e livre d'Esdras; Apocalypse (syriaque) de Baruch; Apoc. d'Abraham.

La troisième partie est consacrée au messianisme d'après le pharisaïsme rabbinique.

La quatrième, intitulée « le messianisme en action » (il aurait été plus précis de dire : « le messianisme en action depuis 70 », reprend, au point jusqu'où Josèphe avait permis de la suivre, l'histoire des efforts violents du peuple juif pour réaliser ses espérances messianiques. L'auteur la conduit jusqu'à Hadrien (135) et jette même un coup d'œil sur le messianisme juif en Arabie et son influence sur la formation de l'Islam, et sur quelques tentatives de réalisation du messianisme aux XVe, XVIe, XVIIe siècles et jusque dans les temps actuels (sionisme).

Il vaudrait la peine de discuter point par point les vues de détail émises par l'auteur au cours de cet abondant exposé, et qu'il n'a, on le voit, adoptées qu'après un examen mûri et personnel des faits. Mais il y faudrait un volume. Bornons-nous à énumérer les solutions qu'il a cru devoir donner aux principaux problèmes historiques qu'il rencontrait sur sa route.

Il n'y a pas eu, selon lui, de messianisme en action avant l'ère chrétienne. La première trace sûre d'une influence de l'attente messianique sur les faits est le complot que les Pharisiens tramèrent sous Hérode (6 ou 7 avant J.-C.).

Dans l'eschatologie de Philon, l'auteur est frappé surtout de ce que le philosophe a conservé du messianisme juif.

Il trouve exagérée l'importance qu'on attache aujourd'hui aux apocalypses apocryphes. Il ne paraît pas admettre que les espérances juives aient subi bien profondément l'influence des idées babyloniennes, grecques ou mazdéennes.

Il place la composition de Hénoch 1-36 avant Antiochus Épiphane, celle de Hén. 91-105 (sauf l'Apocalypse des Semaines) entre 50 avant J.-C. et 50 après, celle de la Vision des Animaux et des Testaments des XII Patriarches sous Jean Hyrcan. Il ne croit pas que l'auteur de ce dernier écrit ait, comme l'a soutenu M. Charles, prétendu substituer l'attente d'un Messie, fils de Lévi, à la croyance traditionnelle en un Messie, fils de David. Il admet dans les Testaments des interpolations chré-

tiennes beaucoup plus considérables que ne l'avaient fait MM. Charles et Bousset.

Il fait dater l' « Apocalypse des Semaines » des « premiers temps macchabéens »; ce qui paraît peu croyable : cette apocalypse représente un point de vue déjà évolué : elle aurait sa place dans ce que le P. Lagrange appelle « l'eschatologie synthétique ».

Il est bien douteux aussi que les Paraboles soient postérieures à l'an 40, comme le veut notre critique. Les passages sur le Fils de l'Homme sont peut-être, d'après lui, des interpolations chrétiennes ou antichrétiennes (p. 89). La figure transcendante de l'Élu était destinée à *remplacer* celle du Messie; « il n'y a aucune trace de fusion » (p. 95).

A propos du 4ᵉ livre d'Esdras notons une remarque fine et ingénieuse. Le Messie, dans cette apocalypse, ne vient pas, comme l'Élu des Paraboles, d'auprès de Dieu. « Il monte avec la mer, et aucun texte ne le fait descendre *sur* les nuées; il monte *avec* elles, comme il arrive toujours en Palestine, où les nuages viennent du côté de la mer, poussés par le vent d'ouest » (p. 106). Le P. Lagrange applique-t-il aussi cette interprétation à Daniel, 7, 13?

L'auteur tient pour l'antériorité du 4ᵉ livre d'Esdras sur l'Apocalypse de Baruch.

Dans la partie de l'ouvrage consacrée au « messianisme d'après le pharisaïsme rabbinique », le P. Lagrange (nous l'avons signalé) s'attache à mettre en opposition l'eschatologie plus morale et plus individualiste des rabbins avec les rêveries messianiques des apocalypses.

Sur la figure du Messie, par exemple, l'apocalyptique, d'après notre auteur, diffère notablement du rabbinisme. L'apocalyptique « a mieux rendu les divers éléments » de la tradition de l'Ancien Testament, « dans un esprit beaucoup plus élevé et beaucoup plus ouvert » (p. 259), sauf que l'action qu'elle attribue au Messie « n'est presque pas religieuse » (p. 133). Tandis que le rabbinisme a développé à peu près exclusivement le côté humain et national de cette figure (p. 262), ne lui reconnaissant qu'une préexistence idéale. Le P. Lagrange repousse, assez mollement du reste, cette idée, qui paraît la plus naturelle, que sur ce point aussi la conception adoptée par l'orthodoxie rabbinique est la résultante d'une évolution (p. 263).

L'auteur a étudié soigneusement les origines de la croyance juive en un Messie souffrant, en s'efforçant de classer les textes par ordre de date. Il reconnaît loyalement qu'il n'y a « aucun indice assuré, pour les deux premiers siècles, des souffrances du Messie » (p. 245), et que

nulle part il n'est prêté aux maux endurés par le Christ un caractère expiatoire, si ce n'est dans quelques textes du moyen âge influencés probablement par la pensée chrétienne.

De ce Messie souffrant il distingue absolument, et avec raison, le Messie, fils de Joseph, qui apparaît à la fin du Ier siècle, et dont la figure a été, selon lui, tirée de Gen. 49 et de Deut. 33; on lui aurait ensuite appliqué les traits du Messie guerrier, puis Zach. 12.

Deux chapitres fort intéressants et très mesurés dans leurs conclusions sont consacrés par le P. Lagrange à « l'attitude du judaïsme envers les Gentils » (p. 267-287) et à celle « du rabbinisme envers le christianisme » (p. 288-300). L'auteur estime que le judaïsme rabbinique, après avoir fait, au Ier et au IIe siècles, une active propagande, manifesta, à partir du IIIe siècle, une méfiance croissante à l'égard des recrues qui lui venaient du monde païen. Il tient que ces recrues étaient partagées en deux classes, les prosélytes (circoncis) et les « craignant Dieu », ceux-ci n'ayant point de part au siècle à venir. Les conversions de païens seront, du reste, refusées aux temps messianiques, parce qu'elles seront trop suspectes d'être intéressées. Le terme, si discuté, de *minim* désigne, d'après notre auteur, en général les judéo-chrétiens, mais aussi quelquefois des païens, des sadducéens ou autres hérétiques, ou bien les chrétiens en général. Vis-à-vis de l'Église, « le judaïsme a adopté une solution radicale... Il l'a simplement ignorée » (p. 298).

La grande révolte des Juifs sous Hadrien (125) n'a été causée, selon le P. Lagrange, ni par une autorisation de reconstruire le temple qu'aurait accordée l'empereur (Schlatter), ni par des ordres qu'il aurait donnés pour bâtir à Jérusalem un temple à Jupiter et pour interdire la circoncision (Schürer), mais par l'exaltation messianique de la population juive et par de menues tracasseries impatiemment supportées par ce peuple qui se croyait appelé à l'empire du monde. Les auteurs responsables de cette désastreuse révolte ne sont pas les rabbins (Schlatter), mais Bar Kokéba.

Ces indications sommaires auront suffi à montrer l'importance de l'ouvrage que nous analysons. Quiconque voudra connaître l'atmosphère dans laquelle s'est formé et développé le messianisme chrétien devra se garder de le négliger.

Adolphe Lods.

Gustav Hölscher. — **Sanhedrin und Makkot. Die Mischnatractate « Sanhedrin » und « Makkot » ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen** (*Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Uebersetzung* herausgegeben von Paul Fiebig, 6). — Tübingen, Mohr, 1910, in-8° de 143 pages.

Nous avons déjà parlé ici même de quelques-uns des fascicules de la traduction de la Mischna qui ont paru sous la direction de M. Paul Fiebig. Le présent fascicule, qui est dû à M. Hölscher et s'occupe des traités relatifs à l'organisation judiciaire et aux pénalités, est certainement un des meilleurs. L'auteur est resté sur le terrain strictement scientifique, et s'il fait des comparaisons entre la Mischna et le Nouveau Testament, c'est pour éclaircir l'un par l'autre et non pour faire de l'apologétique déplacée. Même dans la question délicate du procès de Jésus, M. Hölscher se borne à conclure que le récit des Évangiles n'a aucun rapport avec la législation criminelle juive telle qu'elle est exposée dans le traité de Sanhedrin.

La traduction du traité est précédée d'une préface où l'auteur indique les textes qu'il a utilisés et d'une introduction où sont étudiés différentes questions littéraires et historiques. Tout d'abord, M. Hölscher expose comment s'est formé le traité *Sanhedrin*, dont le fond primitif est emprunté à la Mischna de Rabbi Méir, célèbre docteur du II[e] siècle. Puis il étudie l'organisation judiciaire chez les Juifs depuis les temps bibliques jusqu'au temps de la rédaction de la Mischna etc. Ensuite il recherche dans quelle mesure la législation est conforme à la réalité des faits. Si la Mischna de R. Méir renferme des données historiques, les parties plus tardives du traité de Sanhedrin sont très souvent de la pure théorie. Enfin l'auteur montre quels sont les points sur lesquels on peut comparer utilement la Mischna et les Évangiles.

La traduction, dans laquelle M. Hölscher a distingué les diverses couches du texte au moyen de caractères différents, nous a paru très exacte, et elle est accompagnée de notes subtantielles, qui indiquent l'origine biblique des prescriptions du Talmud, expliquent les mots difficiles, donnent quelques détails sur les rabbins qui sont cités dans la Mischna, etc.

En résumé, le travail de M. Hölscher nous paraît mériter beaucoup

d'éloges, et c'est à peine si nous trouvons quelques petites critiques à faire sur la vocalisation et l'explication de quelques mots hébreux. P. 9. Il faudrait écrire *waādār* au lieu de *weādār*. D'ailleurs, ce nom du treizième mois doit être tout à fait moderne, et l'emploi de la conjonction *vâv* pour indiquer un *second* Adar est très singulier. On pourrait y comparer peut-être un terme judéo-alsacien dont on se sert pour désigner un homme *très* malin : c'est *feikhokhom*, qui est l'hébreu וחכם. Le véritable nom du treizième mois est אדר שני « deuxième Adar ». — P. 97, mettre *kelâl* pour *kelal*. — P. 108, mettre *kethâvé* pour *kithvé*. — P. 110, *reschoût* pour *rîschout*. — P. 140, חזן ne vient pas du verbe חזה « voir », mais d'une racine חזן, qui se retrouve en arabe et qui veut dire emmagasiner (le mot magasin vient lui-même de *makhzin*, qui est tiré de la même racine). Le *hazan* était à l'origine celui qui gardait les objets du culte. Un verbe חזה aurait donné חזין et non חזן comme תלה donne תלין.

MAYER LAMBERT.

H. WEINEL. — **Ist das « liberale » Jesusbild widerlegt?** Tübingen, Mohr, 1910, petit in-8°, 111 p., 1 Mk 60.

Le portrait que les théologiens du protestantisme libéral allemand tracent de Jésus est-il ou non ressemblant? Avant de répondre directement à cette question, M. Weinel porte l'offensive sur le terrain des adversaires. Il rappelle qu'on est allé, en ces dernières années, jusqu'à nier l'existence du prophète nazaréen. Pour justifier un tel paradoxe, Kalthoff ne découvrait qu'allégories dans l'histoire évangélique, — retrouvant, par exemple, Pline le jeune dans Pilate et Poppée dans l'hémorrhoïsse des Synoptiques, — Jensen faisait appel au panbabylonisme le plus intempérant, J.-M. Robertson se mettait en quête de Christs païens, le mathématicien américain W.-B. Smith, confondant hardiment les dates et les noms, inventait un Jésus nasoréen, dieu préchrétien sauveur et protecteur, enfin Arthur Drews poussait assez loin l'art des rapprochements imprévus pour nous présenter identifiés au Christ les personnages de la série : Pierre, Protée, Atlas, Janus, Mithra.

D'après quelle méthode s'élaborent ces chefs-d'œuvre de la fantaisie? Ignorez le fond du sujet à traiter, répond M. Weinel, n'en connaissez

que de tout petits côtés[1], laissez-leur prendre à vos yeux une importance exagérée, généralisez hardiment, écartez cavalièrement les témoignages qui vous gênent : vous pourrez alors marcher avec succès sur les traces de W. B. Smith et d'Arthur Drews.

Wrede, en discréditant Marc plus que de raison, Wellhausen, en dépréciant outre mesure le recueil dit des Logia, qu'il imagine postérieur au second évangile, auraient, d'après M. Weinel, rendu moins impossibles ces folles négations de l'existence de Jésus. Il est vrai, mais qu'il y a loin, même lorsqu'il se trompe, du puissant Wellhausen, qu'il y a loin du systématique, mais pénétrant et utile Wrede, à W. B. Smith et à Arthur Drews !

M. Weinel n'examine pas seulement les fautes ou bévues des autres. Il fait son examen de conscience et celui des siens. Si des livres comme ceux de W. B. Smith et Drews ont pu se produire, n'est-ce point que les exégètes du protestantisme libéral allemand n'ont pas toujours exposé les résultats de leurs travaux avec assez de clarté, ni leurs méthodes avec assez de précision?

Au reproche de déterminer arbitrairement ce qui constitue l'essence du christianisme, M. W. répond que si l'on a péché, ç'a été presque exclusivement par l'abus des formules vagues. Au lieu de dire du christianisme essentiel : c'est un judaïsme simplifié, rendu plus intérieur, plus spirituel, la religion au sens le plus parfait, la plus haute expression de l'individualisme, l'éthique dans ce qu'elle a de plus profond, il aurait fallu dégager la véritable caractéristique de la religion nouvelle, qui consiste, d'après l'auteur, à être la religion éthique du salut, *die sittliche Erloesungsreligion* (p. 39), c'est-à-dire la religion du salut dans l'amour et la pureté, en entendant par ce dernier mot la pureté sexuelle, l'absence de l'envie et la loyauté (p. 47).

Je ne sais pas si les formules proposées par M. Weinel rallieront tous les suffrages. Où l'on peut le louer sans réserve, c'est quand il demande qu'on fasse effort pour préciser l'originalité du christianisme et d'abord celle de Jésus, car « l'essentiel », ici, dit-il avec une juste insistance, ce n'est point ce qui agrée davantage aux tenants de tel ou tel système, mais ce qui est le plus « original » (p. 38).

L'originalité de Jésus ne se laissera pas, je le crains, facilement saisir. Peut-être reconnaîtra-t-on qu'elle ne consiste pas précisément dans l'apport d'un élément religieux nouveau, mais plutôt dans le cumul, en

1) V. g. pour W. B. Smith, le texte des Actes XVIII, 25.

un même héritage, des plus précieux legs de la piété juive : religion éthique d'Amos, sans autant de détachement, il est vrai, à l'égard des rites, religion de tendresse et de pardon d'Osée et d'Ézéchiel, esprit de charité du Deutéronome, universalisme du Deutéro-Isaïe, mais toutefois bien moins exprès, piété des Psalmistes. Pourquoi les préoccupations eschatologiques ont-elles si lourdement influé sur l'éthique prêchée par le Christ? Il faut bien songer au mariage, pratiquer l'épargne et la prévoyance, résister à l'injustice, dans une société organisée en vue de durer. M. Weinel est forcé de reconnaître un contraste entre ce qu'il appelle la morale chrétienne actuelle et la morale de Jésus. Il ne veut plus qu'on élimine ou qu'on exorcise les textes où s'accuse cette opposition (p. 50-52).

Une exécution méritée des livres publiés récemment sur la non existence de Jésus (p. 3-6, 87-111), d'excellents conseils à l'adresse de certains théologiens du protestantisme libéral allemand qui ne se sont pas toujours placés sur le terrain de l'histoire avec assez de résolution ou de netteté, voilà, en définitive, ce qui donne à la brochure de M. Weinel son principal intérêt. C'est donc plus et mieux qu'un simple plaidoyer *pro domo*.

F. Nicolardot.

A. Huck. — **Synopse der drei ersten Evangelien. Vierte durchgesehene und verbesserte Auflage.** Tübingen, J.-C. B. Mohr (P. Siebeck), 1910, 1 vol. in-8° de xxxvii-223 p. Px. br. 4 m. 40, rel. 5 m. 40.

Il est impossible de comprendre une étude quelconque sur le problème synoptique si l'on n'a pas en main une bonne synopse. Il est encore plus impossible de poursuivre, sans cet instrument de travail, des études personnelles de critique évangélique. Aussi faut-il considérer l'établissement d'une bonne synopse comme une condition préliminaire de la solution du problème évangélique. Il peut sembler, au premier coup d'œil, que la tâche soit aisée et qu'il s'agisse seulement de résoudre un problème typographique pour donner à l'impression parallèle des trois premiers évangiles la disposition la plus commode. Il n'en est pas ainsi en réalité et cela est aisé à comprendre. Quelle que soit l'affinité qu'il y a entre nos trois premiers évangiles, ils ne sont pas absolument parallèles. Les différences qui existent entre eux ne con-

sistent pas seulement dans le fait qu'ils ne reproduisent pas tous les mêmes récits et que ceux qui leur sont communs contiennent un certain nombre de variantes plus ou moins importantes, mais encore en ceci qu'ils ne disposent pas toujours ces récits exactement dans le même ordre. Si donc on voulait, dans une synopse, ne donner qu'une seule fois chacun des récits des évangiles, on serait obligé de démembrer les trois évangiles comme l'a fait Tischendorf, ou au moins deux d'entre eux comme l'a fait Huck dans les deux premières éditions de son œuvre. L'inconvénient de ce système n'a pas besoin d'être longuement démontré. Prendre le texte de Marc comme base c'est créer un instrument de travail excellent s'il s'agit d'étudier le récit de Marc, mais très médiocre pour l'étude des deux autres évangiles puisqu'il n'est plus possible d'y reconnaître leur disposition organique. Pour ne donner qu'un exemple, comment saisir l'originalité du récit que Luc donne du dernier repas de Jésus si l'on imprime, comme Huck l'a fait dans ses deux premières éditions, *Luc 22, 18* après *Luc 22, 20*?

A la suite des travaux de MM. Joh. Weiss et Wrede qui ont montré que l'évangile de Marc n'était pas aussi absolument primitif qu'on le pensait, M. Huck, à partir de sa troisième édition (1906), a renoncé à mettre le plan de Marc à la base de sa synopse. Il s'est proposé de respecter la disposition naturelle de chacun des trois évangiles. Il y est parvenu en adoptant un système aussi heureux qu'original. L'ordre de chaque évangile étant respecté, lorsqu'une péricope a, dans les deux autres évangiles, des parallèles qui n'occupent pas la même place, ces parallèles disjoints de leurs contextes sont donnés en petits caractères et naturellement reproduits en caractères ordinaires là où ils sont vraiment à leur place. La synopse de M. Huck peut aussi bien servir à la comparaison détaillée des formes de chaque péricope qu'à l'étude du plan de chacun des trois évangiles.

Le texte adopté par M. Huck est celui de Tischendorf; on le lui a reproché et il faut reconnaître que ce texte n'est pas le meilleur qu'on puisse concevoir en l'état actuel de la critique du texte; toutefois il nous semble que tant que l'édition de von Soden n'a pas paru, il est peut-être prématuré de tenter une revision du texte des Synoptiques. D'ailleurs, en matière scientifique, quel que soit le texte donné, il est indispensable qu'il soit contrôlé et M. Huck fournit à ses lecteurs le moyen de le faire par l'appareil critique qu'il imprime au bas de ses pages. Ses notes donnent en outre l'indication des doubles, des passages parallèles du quatrième évangile et le texte des passages des évangiles

apocryphes et des Agrapha qu'il y a lieu de rapprocher des Synoptiques. L'indication des parallèles johanniques nous paraît appeler une observation. Tischendorf avait essayé de donner une synopse des quatre évangiles, c'était là une entreprise absolument chimérique et qui partait d'un point de vue faux; cependant, il y a lieu de se demander si une synopse des trois premiers évangiles ne devrait pas donner le texte des passages du quatrième qui sont réellement parallèles à des récits synoptiques. Nous sommes, pour notre part, convaincu que la comparaison entre ces récits et leurs équivalents synoptiques n'est pas importante seulement pour l'étude de la tradition johannique mais aussi pour celle de la tradition synoptique elle-même, aussi souhaitons-nous que, dans sa prochaine édition, M. Huck suive l'exemple qu'il a lui-même donné dans sa synopse allemande (1908) et mette, au moins en note, le texte des parallèles johanniques.

La valeur pratique du travail de M. Huck est encore augmentée par une bonne introduction sur l'histoire du texte, sur les témoignages anciens relatifs à la composition des évangiles et enfin sur les Agrapha et les Apocryphes.

Maurice GOGUEL.

HANS LIETZMANN. — **Die Briefe des Apostels Paulus**, I. Die vier Hauptbriefe (*Handbuch zum Neuen Testament herausgegeben von Hans Lietzmann*, III, 1). — Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1910, 1 vol. in-8° de XI-264 pages. Prix br. 5 m. 30, relié 7 m.

L'Allemagne savante a produit au XIXe siècle un grand nombre de Commentaires du Nouveau-Testament. Parmi les plus répandus, il faut citer ceux de Meyer et de Holtzmann. Le premier a été publié au milieu du siècle, et les divers volumes en ont été revisés, rajeunis et souvent complètement renouvelés par des hommes comme MM. Bernhard Weiss, Johannes Weiss, H. H. Wendt, Heinrici, Von Dobschütz, Bousset, etc. Le *Hand-Commentar* de Holtzmann a paru il y a une vingtaine d'années. Holtzmann a eu comme collaborateurs Lipsius, Schmiedel et von Soden et pour un volume de la troisième édition W. Bauer. Le commentaire de Meyer avait, à l'origine, une tendance conservatrice; les rééditions successives en ont fait peu à peu une œuvre plus indépendante. Le *Hand-Commentar* a eu dès sa première apparition le caractère scientifique que garantit le nom même de Holtzmann.

A côté de ces deux monuments exégétiques du XIXe siècle, le XXe siècle peut citer déjà deux entreprises similaires, celles de MM. Zahn et Lietzmann. Le commentaire de M. Zahn et de ses collaborateurs (dont une dizaine de volumes ont déjà paru) est une œuvre compacte et lourde. Sa tendance encore plus conservatrice que celle du vieux Meyer est celle de l'école exégétique de Hoffmann d'Erlangen. Tout différent est le caractère du Commentaire de M. Lietzmann dont nous présentons aux lecteurs de la Revue le premier volume paru, celui qui est consacré aux grandes épîtres pauliniennes. Le commentaire de M. Lietzmann fait partie d'une entreprise nouvelle dont on est en droit d'attendre beaucoup pour le progrès des études relatives au Nouveau-Testament.

M. Hans Lietzmann, le professeur bien connu d'Iéna a groupé autour de lui une élite de collaborateurs : MM. Gressmann, Klostermann, Niebergall, Rademacher, Wendland auxquels sont venus plus tard se joindre MM. Dibelius, Heitmüller, Preuschen, Schlosser, et Windisch. La plupart de ces noms sont déjà connus de nos lecteurs, ils garantissent à la fois le caractère scientifique et le succès de l'entreprise. L'ambition de M. H. Lietzmann et de ses collaborateurs est de réunir en un très petit nombre de volumes qui portent le titre commun de *Handbuch zum Neuen Testament* tout ce qu'il est nécessaire de savoir pour avoir une intelligence historique complète du Nouveau-Testament. Par intelligence historique, il faut entendre que M. Lietzmann et ses collaborateurs ne se proposent pas seulement de faire comprendre le sens des textes mais qu'ils s'efforcent de faire saisir la relation organique qu'il y a entre le Nouveau-Testament et le monde où il est né.

Le plan du *Handbuch* est ainsi conçu : Le premier volume comprendra une grammaire grecque du Nouveau Testament de M. Rademacher et deux études de M. P. Wendland, l'une (déjà parue) sur la culture gréco-romaine et l'autre sur les formes littéraires du christianisme ancien (*Die urchristlichen Literaturformen*). Les volumes II, III et IV seront consacrés au commentaire; le dernier volume (déjà paru), à l'explication pratique.

Ce plan est parfaitement conçu et appelle seulement deux observations : la première c'est que, s'il est tout à fait légitime de consacrer une étude particulière à la culture gréco-romaine, il semble qu'il aurait fallu en consacrer aussi une au milieu juif. Le manque d'équilibre qui résulte de l'absence de cette étude s'explique, s'il ne se légitime pas, par le fait qu'il existe d'excellents ouvrages sur le milieu juif tandis qu'il n'y en a pas sur le milieu gréco-romain. La seconde observation

qu'appelle le plan de M. Lietzmann est relative au dernier volume; ce n'est pas le lieu de la développer ici.

Le commentaire de M. Lietzmann sur les quatre grandes épîtres pauliniennes est rédigé sous une forme si brève et si élégante qu'on peut en faire une lecture suivie. M. Lietzmann ne s'est pas attaché à citer les opinions de tous les commentateurs, il n'a pas non plus pris à cœur de discuter tout le détail des questions exégétiques. Son commentaire est allégé par le fait qu'il lui a joint une traduction. Bien des questions sont ainsi tacitement posées et résolues. Dans le commentaire M. Lietzmann s'est attaché avant tout à mettre en lumière, tant au point de vue du fond qu'à celui de la forme, les points de contact qu'il y a entre le texte de Paul et la littérature grecque. C'est ainsi qu'il montre — et c'est la partie la plus originale et la plus neuve de son livre — que la manière dont Paul raisonne, pose des questions, argumente, conclut, résout les objections qu'il a lui-même suggérées, répond exactement aux méthodes dialectiques en usage chez les Stoïciens. Pour les idées mêmes le contact n'est pas moins frappant. Pour ne citer qu'un exemple, M. Lietzmann établit par une foule de textes que la manière dont Paul conçoit la nature, notamment au début de l'épître aux Romains, répond exactement à la pensée stoïcienne.

La lecture du commentaire de M. Lietzmann laisse l'impression très nette que le paulinisme ne peut pas être complètement expliqué en dehors de l'hellénisme. M. Lietzmann aurait-il atteint ce seul résultat que son commentaire serait déjà fort utile.

Dans le détail, il va sans dire que tout en reconnaissant la mesure, la finesse, la tact exégétique de M. Lietzmann, on ne peut être sur tous les points d'accord avec lui.

A propos de *II Corinthiens*, *7*, *12*, M. Lietzmann estime que l'ἀδικήσας dont il est question dans la seconde épître n'est pas l'incestueux auquel il est fait allusion dans la première. Ses raisons ne nous paraissent pas absolument décisives et il nous semble bien que la question qui est débattue entre Paul et l'église de Corinthe au moment de la seconde épître, si elle n'est pas identique à celle qui provoque l'intervention de Paul au moment de la première épître, en est au moins le développement.

Dans *I Cor. 11*, *23*, M. Lietzmann explique les mots παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου en disant que Paul fait bloc de tout ce qu'il sait du Christ et qu'il attribue tout cela à la même source que son expérience fondamentale du Christ, c'est-à-dire à l'intervention du Christ sur le chemin de

Damas. Cette interprétation nous paraît bien peu vraisemblable. Paul, au début de l'épître aux Galates, définit avec trop de précision les relations qu'il a eues après sa conversion avec des membres de l'église de Jérusalem pour qu'on puisse lui attribuer une confusion aussi grave et admettre qu'il a pu croire tenir du Christ ce qu'il tenait de la tradition.

Nous aurions aussi quelque peine à suivre M. Lietzmann quand, du passage *II Cor. 12, 17*, il tire la conclusion que Paul était hystérique.

Il nous semble aussi que les raisons données par M. Lietzmann pour maintenir l'unité de la seconde épître aux Corinthiens sont bien insuffisantes. « Pour expliquer le passage du chapitre 9 au chapitre 10, dit-il, c'est assez pour moi d'une nuit d'insomnie ». Si entre les deux parties de la lettre il y avait seulement une différence entre l'appréciation de la situation, l'explication suffirait, mais il y a plus que cela, ce sont deux situations différentes que l'on aperçoit derrière les chapitres 1-9 et 10-13. Et il ne faut pas oublier non plus que l'explication que l'on donne du rapport des deux parties de l'épître doit aussi rendre compte de l'étrange manière dont il est parlé de la collecte aux chapitres 8 et 9. Ici il y a plus qu'une nuit d'insomnie : on a l'impression que quelque grave désordre s'est glissé dans le texte.

La dernière observation que nous venons de présenter nous fournit l'occasion de signaler ce qui est à nos yeux le principal et presque le seul défaut du commentaire de M. Lietzmann. C'est l'absence d'une introduction. Certains commentateurs ont sans doute abusé en mettant au début de leurs livres des introductions trop détaillées où les résultats du travail exégétique sont exposés à l'avance, ce qui amène fatalement des répétitions. La réaction de M. Lietzmann, légitime peut-être en principe, est excessive. Son livre gagnerait en clarté et serait d'un usage plus facile si le lecteur, pour se rendre compte de la manière dont M. Lietzmann conçoit les relations de Paul avec l'église de Corinthe pouvait lire une ou deux pages d'introduction au lieu d'être obligé de rechercher tous les passages où il peut être fait allusion à des lettres ou à des voyages.

Les observations que nous avons présentées ne prétendent ôter rien de sa valeur au commentaire de M. Lietzmann. C'est une œuvre originale, féconde et vraiment utile. On ne peut que souhaiter voir rapidement s'achever le *Handbuch zum Neuen Testament* dont il fait partie.

Maurice GOGUEL.

JOACHIM MERLANT. — **Sénancour (1770-1846)... sa vie, son œuvre, son influence. Documents inconnus ou inédits.** — P. Fischbacher, 1907, in-8° de 346 pp., index.

Dans ce livre remarquable, avec lequel nous sommes fort en retard, M. Joachim Merlant fournit un exemple, je dirais presque un modèle, de ces biographies psychologiques vers lesquelles il faut attirer le plus possible les jeunes travailleurs, car c'est par des études de ce genre que, — tout en faisant œuvre utile, œuvre historique, — ils peuvent donner leur propre mesure d'intelligence critique, de pénétration et de rigueur dans l'analyse, de compréhension et de largeur dans la reconstitution et la synthèse. Ces qualités, qui souvent s'excluent, M. Merlant les réunit et les développe avec aisance. Il a tenu, à cet égard, toutes les promesses que donnait son histoire, discutée, mais fort originale, du « Roman personnel de Rousseau à Fromentin ». Il n'est pas excessif de dire que, parmi les écrivains d'aujourd'hui, en qui se continue l'esprit de Sainte-Beuve, l'alliance d'une objectivité respectueuse des réalités du passé, et d'un subjectivisme hardi quand il le faut et intelligemment constructeur, M. Merlant est un des plus solides en sa méthode, comme un des plus artistes en sa forme. Il me permettra ce dernier éloge. L'histoire psychologique souffre difficilement la lourdeur. Pourvu qu'elle se garde de l'afféterie à laquelle parfois invitent la recherche du « fin du fin » ou l'abus du discernement, et ce que Sénancour appelle la clairvoyance « à percevoir les rapports indéterminés », il lui est très permis, il lui est même recommandé de raconter les intimités des âmes disparues avec une élégance, c'est-à-dire un choix de traits et d'expressions qui rende le portrait plus vivant, donc plus exact.

Bien que M. Merlant ne néglige pas, dans l'étude de ce curieux et touffu Sénancour, ses idées politiques et sociales (ch. V), ni ses idées littéraires (ch. VI), c'est à ses idées religieuses qu'il s'attache le plus (chapitres II, III et IV).

Dans la biographie suivie de Sénancour par laquelle débute son ouvrage, il marque le point de départ de ce jeune bourgeois, né dans une famille religieuse assez troublée et tourmentée. Au foyer de ce père et de cette mère qui, « tous deux avaient la nostalgie du cloître, » il connut dans son âme d'enfant, déjà douloureuse et inquiète, « toutes les amertumes, dit M. Merlant, que peuvent répandre sur la vie le dogmatisme religieux, le

goût de la mortification, la méfiance à l'égard des facultés expansives ». (P. 6). « Il devait en conserver une rancune tenace », et par là s'explique, en partie au moins, l'emportement anti-religieux qui, durant les trente premières années de son existence, mit une espèce d'unité dans ses diverses tendances : le stoïcisme (p 55), l'épicuréisme ou tout au moins le retour à la nature (p. 61), le scepticisme épicurien (p. 77). Mais l'empreinte primitive, l'empreinte physiologique était religieuse. Il était destiné à « revenir ». M. J. Merlant montre l'étape intermédiaire : une sorte de mysticisme naturaliste, où le pessimisme hindou collabore avec le romantisme allemand, et qui est surtout de poésie et d'art, mais aussi de vie intérieure (ch. III).

C'est vers 1809 que M. Merlant place la date de l'évolution. Je ne sais si je dirais aussi précisément que lui, qu'à cette date « la personnalité définitive de Sénancour s'était organisée. » La formule n'est elle pas bien grosse pour un homme qui fut, par excellence, un « inorganique » ? Ce qui est plus certain, c'est que « le souci du problème religieux avait grandi en lui ». Dans ce « philosophe », coutumier des méditations dialectiques, c'est par la préoccupation de plus en plus forte de « l'infini » que la conscience religieuse se forme. M. Merlant cite (p. 42) un texte de 1809 décisif à ce sujet. Dans ce qu'écrit alors Sénancour, il y avait le germe d'une « conversion » véritable : « que fait l'homme avec l'infini dans sa pensée et des passions mortelles dans son cœur !... Étudier les choses éternelles et garder les affections pour les formes périssables, observer le monde et aimer la terre... c'est tourmenter sa vie sans la féconder... » Dès lors « il renonce à l'épicuréisme, à l'eudémonisme du XVIII[e] siècle. Il accepte que la souffrance soit le fait essentiel de la vie morale... Les formes visibles ne lui paraissent plus qu'une séduction ;... il en faut dépasser le contenu sensible et tâcher d'atteindre à travers elles la vie de l'esprit... Le stoïcisme et le christianisme, si souvent d'accord dans l'histoire de la vie religieuse (bien que logiquement ils se combattent, ajoute M. Merlant, et l'assertion pourrait être contestée), inspirent dès lors Sénancour. Ils satisfont à son double besoin : se sentir en état de force et reposer dans une croyance qui demande quelque abdication ou humiliation d'esprit ». Ce qui ne veut pas dire, on le sait, qu'il se fit proprement chrétien, qu'il parvint à l'adhésion dogmatique, à la soumission de la raison, qu'il put ou même qu'il voulut s'imposer la foi. « Chercher la vérité », c'était le « choix » qu'il déclare faire dans ce beau fragment que je rappelais tout à l'heure. A cette devise, il demeure fidèle, sans se dissimuler qu'ainsi il ne pourrait « jouir de ses jours ».

Dans la vie de sage solitaire qu'il se fit, « il doutera toujours, mais d'un doute actif, cherchant la vérité fixe, dont il veut se rendre digne, d'un effort, inlassable, mais sans espoir complaisant » (p. 44), loyalement sans chercher à s'illusionner sur la dose et le degré qu'acquiert en lui la religiosité qu'il accepte. De cette évolution, sans terme, de cette transformation tâtonnante, M. Merlant marque les mouvements en sens divers avec un soin délicat : « dans les *Rêveries* et dans *Obermann*, épicuréisme et mysticisme ; — dans *Obermann*, un progrès religieux » ; — dans la *Critique du génie du Christianisme*, la préoccupation de se distinguer du chrétien tout en rêvant de pouvoir l'être philosophiquement ; « une antipathie concentrée à l'égard des dévots, une raison irritée par les sentiments, par Chateaubriand qui a cru en pleurant et par Werner qui a cru en apercevant des cierges, l'horreur de tout compromis entre l'imagination et l'intelligence » (p. 152) ; — dans les *Libres méditations*, enfin, une demi-réalisation du christianisme selon son esprit, fondé sur une « tristesse religieuse », sur un « combat contre la douleur plein d'espérance » De ce principe, Sénancour croit pouvoir déduire une règle de vie, un régime de piété. Très heureusement, à mon avis, d'après ces Méditations, « celle de toutes ses œuvres à laquelle Sénancour attribuait le plus d'importance », M. Merlant le définit en sa dernière attitude : un protestant libéral (p. 161), chez qui survit encore, tantôt la tenue orgueilleuse du stoïcisme, tantôt l'animosité anti-mystique de Voltaire.

Il reste « injuste pour la piété catholique » (p. 171-172), il méprise ou raille l'*Imitation*. Telle est, à partir de 1819, ce que M. Merlant appelle, d'un terme un peu trop fort peut être, sa « conversion ». Si l'on ajoute que, dans la seconde partie de son ouvrage, à propos de la sociologie, de la politique et de l'esthétique de Senancour, M. Merlant revient, à diverses reprises, sur ce que l'auteur d'*Obermann* y met de préoccupation religieuse (voir p. 217 et suivantes, au sujet de l'*Essai sur l'Indifférence* ; p. 242 et suivantes, au sujet de Chateaubriand et de Voltaire ; p. 253, au sujet du Romantisme) ; — qu'enfin il étudie pas à pas l'influence de Sénancour (p. 258 et suivantes), en rapportant et discutant (pp. 296, 299, 312) les jugements portés sur lui par des penseurs religieux comme Vinet, Schérer, Auguste Sabatier — on reconnaîtra que M. M. a fait tout le possible pour « décrire » complètement « une belle vie religieuse », pour déterminer avec précision « ce qu'un homme du XVIIIe siècle, pouvait, en dehors de tout parti pris, reconquérir de foi religieuse » (p. 174), et que son beau et bon livre s'im-

pose et s'imposera longtemps à l'attention des historiens de la pensée française au XIXe siècle.[1]

ALFRED RÉBELLIAU.

G. MICHAUT : **Sénancour, ses amis et ses ennemis. Études et documents.** — Paris, E. Sansot, 1910. In-8e, 395 pp. (Index et portrait.)

En revenant sur Sénancour, l'an dernier, M. Gustave Michaut n'a pas prétendu refaire un livre aussi consciencieusement élaboré, aussi heureusement exécuté que celui de M. Merlant. Il a seulement voulu, nous dit-il, « rassembler les textes, les documents, les renseignements de première main, qui n'ont pas été recueillis déjà dans les articles de Sainte-Beuve, dans l'étude de Levallois, ou dans celle de M. Joachim Merlant ». On y trouvera : de Sénancour lui-même, des lettres inédites, « des fragments autobiographiques et des notes et lettres explicatives », ou apologétiques, sur le sens de ses ouvrages, des extraits de sa polémique avec Chateaubriand ; un article d'apparence critique, plein en réalité de confessions personnelles ; — sur Sénancour, des vies ou études (quelques-unes inspirées ou documentées par lui-même) composées par sa fille, par ses amis, Vieilh de Boisjolin et Mme Dupin, — enfin des notes de Sainte-Beuve, tirées des papiers de Spoelberch de Lovenjoul. — Ce volume serait donc, à en croire l'*Avertissement* de M. Michaut, un pur recueil de glanes toujours utiles, accompagnées de simples commentaires.

Mais ceux qui connaissent l'originalité forte, la lucidité décisive, la tendance *constructive* du savant auteur des *Époques de la vie de Pascal* et de *Sainte-Beuve avant les Lundis*, seraient bien surpris s'il se fût ici borné à juxtaposer des textes et des notules. Aussi bien y a-t-il ici autre chose : il y a une « histoire » assez détaillée d'*Obermann* (p. 183-199) ; tout un essai (p. 204 à 244) sur la philosophie et la religion de Sénancour, une autre étude (p. 261 à 305) sur son antagonisme contre Chateaubriand, sans compter, dans l'Avertissement même, un portrait en raccourci, fort intéressant, du penseur religieux qu'il fut. M. G. Michaut

1) La *Revue critique* a publié en 1910 un excellent compte-rendu du livre de M. Merlant, par M. Baldensperger.

met en relief cette vue, qu'il y eut, tout le temps, dans la vie de Sénancour, une contradiction et un combat soit « entre le rêve et la réalité de sa vie, » soit « entre son intelligence et son âme ». « C'est l'âme d'un romantique unie à un esprit du XVIIIe siècle ; de là, une désharmonie intérieure et une œuvre hybride. » Cette appréciation générale se concilie du reste avec les conclusions de M. Merlant, de qui M. G. Michaut ne se sépare, du reste, que sur des points de détail (et il eût été bon que l'excellent *Index* du livre nous permît de retrouver aisément les points où les deux derniers historiens de Sénancour s'écartent un peu l'un de l'autre, ou se confirment). Où ils s'accordent complètement, c'est à voir dans Sénancour un tout autre homme que le toqué romanesque à qui les critiques classiques reprochaient avec violence d'avoir donné le jour à ce « fou » d'Obermann et à sa « femelle » Isabelle (*sic*) ; un tout autre homme que le « Voltaire-pygmée, écho rabâcheur des Encyclopédistes » que des folliculaires comme Eugène de Mirecourt injuriaient encore sous le second Empire (Michaut, p. 318 et 384-385). Après Sainte-Beuve, et avec une précision plus informée et des nuances plus exactes, ils voient en lui, avec raison, un des hommes qu'il importe de connaître pour comprendre le point de départ du XIXe siècle français, philosophique et religieux. Quand M. Merland aura publié l'édition critique qu'il nous promet (dans la précieuse collection de la *Société des textes français modernes*) des *Rêveries sur la nature primitive de l'homme*, et les notes mises par Sénancour sur un des écrits politiques de Chateaubriand, je pense qu'il ne nous restera guère de desiderata...

Et pourtant, — que MM. Michaut et Merlant m'excusent ! — j'en aurais un encore. M. Merlant nous parle de l'*austérité* des parents de Sénancour ; M. Michaut prononce à leur sujet le mot de *Jansénisme*. Je voudrais bien savoir si c'est seulement une image, ou si, vraiment, Claude Pivert de Sénancour, contrôleur général des rentes et conseiller du roi, et sa femme, faisaient partie des groupes jansénistes, si nombreux alors et si considérables dans plusieurs paroisses parisiennes ?

ALFRED RÉBELLIAU.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Mélanges de la Faculté orientale, t. IV (Université Saint-Joseph, Beyrouth, Syrie). — Un vol. in-8 de 312 + 196 + LIX pages. Beyrouth (Paris, Champion), 1910. — Dans ce nouveau volume des *Mélanges* dont la valeur est bien établie, le P. Paul Joüon publie des *Notes de lexicographie hébraïque et de critique textuelle* (Ancien Testament).

Au sujet de *Quelques légendes islamiques apocryphes*, le P. L. Cheikho soulève une question fort curieuse et hardie. On savait bien que Mahomet avait connu, quelque peu déformés, les légendes bibliques et les récits évangéliques et qu'il les avait soumis à une exégèse fantaisiste; mais le P. Cheikho va plus loin. Il constate le grand nombre « d'ouvrages apocryphes de toute nature, de Spuria, de Légendes où parfois l'invraisemblable touche au grotesque et à l'absurde » qu'on a découverts dans ces derniers temps et dont l'Orient fut particulièrement inondé. L'Arabie fut, dès le ve siècle, le repaire de toutes les hérésies, *Arabia hæresium ferax*. Déjà les poésies antéislamiques reflètent l'influence des Apocryphes; mais plus encore le Coran : « On y retrouve des réminiscences de l'Apocalypse d'Adam, de l'Évangile de l'Enfance, de l'Évangile de Barnabé, des Légendes de saints, comme les Sept Dormants, soit que l'auteur ait connu directement quelques-uns de ces ouvrages, soit plutôt qu'il en ait eu une connaissance indirecte par ses relations avec les Juifs et les Chrétiens de son temps ». Quand, aux IIIe et IVe siècles de l'Hégire, les Musulmans entrèrent en contact direct avec la Bible et les Évangiles dont les traductions arabes s'étaient multipliées, ils maintinrent la valeur de leurs traditions divergentes. Le P. Cheikho en conclut que le Pentateuque, l'Évangile et le Psautier utilisés et mentionnés dans le Coran « sont tout différents des livres qui portent généralement ces noms ». A l'appui, le savant arabisant publie en extraits un manuscrit intitulé « Psaumes de David », divisé en souraies. Le fond est bien différent du psautier et reflète les idées coraniques : « Les joies du ciel y sont représentées comme dans le livre de Mahomet : ce sont les mêmes voluptés, les mêmes plaisirs sensuels, décrits en termes semblables. L'enfer et ses supplices tiennent aussi de la description coranique. Quant au style, il est plus simple, moins maniéré que celui du Coran dont il se rapproche pourtant par son tour sentencieux ». Une question reste à résoudre, c'est l'ancienneté de ce recueil pour pouvoir affirmer que nous avons là le psautier des Musulmans. Le manuscrit du P. Cheikho est d'époque récente; mais on lui a affirmé qu'on en connaissait un exemplaire ancien. Tout en tenant l'hypothèse comme très vraisemblable pour le psautier, on ne peut rien en conclure pour le Pentateuque et l'Évangile.

Le P. A. Mallon donne un *Catalogue des Scalae coptes de la Bibliothèque nationale de Paris.*

Le P. Lammens ne publie pas moins de trois études de critique historique. L'une sur les premiers temps de l'Islam, *Le triumvirat Aboû Bakr, 'Omar et Aboû 'Obaida*, cherche à fixer, en traits souvent mordants, la figure de ces trois personnages qui, à la mort du Prophète, sauvèrent l'Islam des premières compétitions. Abou Bakr est « le plus roué politique dans l'entourage de Mahomet, si admirablement secondé par une collection d'excellents diplomates ». Il invente cette formule qui devait en imposer aux Arabes habitués à respecter les *tabous* de mélange : « Le califat et la prophétie ne devaient pas se trouver réunis au sein de la même famille ». Ce portrait est fort éloigné de celui de la tradition qui fait d'Aboû Bakr un croyant naïf, bon et sensible jusqu'aux larmes. Le deuxième article du P. Lammens, *La Bâdia et la Ḥîra sous les Omaiyades*, montre combien longtemps les Arabes installés en Syrie ou en Mésopotamie ont gardé la nostalgie du désert. Les charmes de la vie libre, l'air sain qu'on y respire, le prestige des anciennes traditions, les récits de bravoure, la pureté de la langue arabe qui s'y parle, ont exercé un puissant attrait sur maint calife omaiyade. On villégiaturait au printemps dans le désert; c'est ce qu'on appelait la Bâdia. Le savant arabisant prend texte de cette coutume si en faveur sous les Omaiyades pour se demander si le palais de Mechatta ne pourrait pas leur être attribué. Dans une troisième étude, *Le Califat de Jazîd Ier*, le même savant nous donne une suite à ses captivantes *Études sur le règne de Mo'âwia*, fondées sur des recherches personnelles très étendues, un sens critique très vif et dont nous avons déjà dit la nouveauté et la valeur. Un chapitre est consacré à la situation des Qoraichites dans l'Arabie préislamique où est bien marquée la suprématie religieuse que leur assurait la possession du temple de la Ka'ba.

Le P. S. Ronzevalle continue la série de ses *Notes et études d'Archéologie orientale*, en publiant avec soin de nombreux monuments palmyréniens. Notons que le savant archéologue revient à l'opinion de M. de Vogüé qui indentifiait le dieu innommé des textes palmyréniens avec Be'elsamin tandis que MM. von Baudissin et Lidzbarski y reconnaissent Bel. Toutefois, il ne tient pas Be'elsamin pour une entité divine particulière, mais une simple appellation qui, à Palmyre, aurait été appliquée non à Bel mais à Bôl ; ce dernier serait le grand dieu de Palmyre. Il semble cependant que la personnalité de Be'elsamin ait été définie bien avant l'époque palmyrénienne, si l'on en juge par le traité d'Asarhaddon avec Tyr ; ce n'est pas *Sol* mais *Coelus*. Le même auteur publie des bronzes figurant des taureaux d'usage religieux et quelques-uns très anciens. Un de ces bronzes a été remis à l'Université Saint-Joseph comme étant une idole druze, les sectateurs de Ḥâkem passant pour adorer un veau ; on indiquait même la chapelle, la khalwé d'où on l'avait enlevé. « Plus tard, tous ces renseignements se trouvèrent foncièrement inexacts, sauf celui de la provenance libanaise du bronze ». Le P. S. Ronzevalle termine par une étude

sur les *Nefes rupestres* bien documentée et abondamment illustrée. Il nous parait avoir démontré que, comme l'avait supposé Conder, les fameuses stèles de Hanawé (voir Renan, *Mission*, p. 635 et suiv.; Maspero, *Hist. anc.*, II, p. 187) ne sont nullement préhistoriques, mais d'époque romaine.

Les PP. L. Jalabert et R. Mouterde publient de *Nouvelles inscriptions de Syrie* et le P. Cheikho termine l'édition du texte annoté de la Ḥamâsa de Buḥturî.

René Dussaud.

René Basset. — **La Bânat So'âd**, poème de Ka'b ben Zohaïr, publiée avec une biographie du poète, une traduction, deux commentaires inédits et des notes. — Un vol. in-8 de 179 pages. Alger, A. Jourdan, 1910. — La célébrité de ce poème est due surtout aux circonstances qui le suggérèrent et qui marquèrent la conversion à l'Islâm du poète Ka'b ben Zohaïr. Son frère Bodjaïr ben Zohaïr s'était converti un peu avant l'an 7 de l'hégire. A la prise de la Mecque, il composa un poème où on lit ce vers : « Ils ont invoqué, au lieu de Dieu, Allât et Al-'Ouzzâ ; nous avons en Dieu (Allâh) de quoi remplacer Al-'Ouzzâ. » Bodjaïr insista pour amener Ka'b à l'Islâm, mais celui-ci répondit :

« Explique-nous, si tu n'es pas disposé à mal agir, pourquoi est-ce un étranger qui te sert de guide

« Dans un secte où tu ne trouveras ni père, ni mère, et où tu ne rencontreras pas ton frère?

« Si tu ne le fais pas, je ne m'en affligerai pas, et si tu bronches, je ne te relèverai pas.

« Abou Bekr t'a fait boire une coupe pleine ; l'homme sûr (var. le possédé c'est-à-dire le prophète) t'en a abreuvé une première fois et il est revenu à la charge ».

En réponse à ces railleries du poète, Mahomet déclara qu'il était licite de verser son sang. Si les récits qui nous ont conservé ce détail sont authentiques, ils attestent que la puissance morale du Prophète s'étendait au loin, puisque cet interdit obligea Ka'b à embrasser l'islamisme. Ayant ainsi obtenu son pardon, Ka'b récita le poème qu'il avait composé pendant la route et qui débute par ces mots : « So'âd a disparu et mon cœur aujourd'hui est attristé... ». M. René Basset édite le texte accompagné des commentaires d'Ibn Yalalbakht et de Tha'lab. Dans l'intéressante biographie du poète, on trouvera la traduction de la Bânat So'âd. Enfin des notes, dont il serait superflu de vanter l'abondance et la précision, permettent une intelligence complète du texte qu'il faut remercier M. Basset d'avoir mis à la disposition des lecteurs sous une forme savante et attrayante à la fois.

R. D.

G. J. P. J. Bolland. — **Het Evangelie**, 2e édition. — Leyde, A. H. Adriani, 1910; 1 vol. 8°, 236 pages, 2 florins 25. — L'auteur, qui représente en

Hollande la philosophie hégélienne, tente un « effort nouveau pour fixer l'origine du Christianisme », et il constate dans la préface de cette seconde édition que les spécialistes ont fait le silence sur son ouvrage. A vrai dire même pour les spécialistes, l'auteur l'avoue lui-même, l'ouvrage n'est pas d'une lecture facile.

D'après l'auteur, à l'arrière-plan de l'Evangile se trouve la philosophie alexandrine. Les idées de Platon se rapprochent plus qu'aucunes autres du Christianisme ; ce fait a été constaté par Clément d'Alexandrie, par Augustin et par Leibniz. Cet autre Alexandrin, Philon, parle d'un disciple de Moïse, du nom de Jésus. Les noms de Josué et de Jésus sont identiques. Les évangiles synoptiques ne seraient donc pas entièrement originaires de Palestine, comme le veut encore Harnack en 1906 ; ils font penser plutôt à la sagesse d'Alexandrie et cette dernière évoque à son tour le souvenir de Platon.

L'Évangile se rattache aussi à la philosophie stoïcienne. Cela, l'auteur cherche à l'établir, contrairement aux assertions de Harnack, disant que la vie et les paroles du Christ n'ont aucun rapport avec l'hellénisme, et contrairement à l'opinion de Wellhausen, affirmant que l'Évangile ne contient rien qui ressemble à la gnose. Pour M. Bolland, le semeur, les doctrines de la grâce et du péché héréditaire ont dans le Christianisme des antécédents stoïciens ; l'arrière-plan palestinien n'existe que dans les emprunts à l'Ancien Testament, que les premiers évangélistes et apôtres connurent dans la version alexandrine. L'Evangile repose en outre sur la connaissance, la gnose, d'Alexandrie. Jésus (Ieesoûs) est la raison incarnée, qui est sortie du judaïsme et le domine.

L'origine de l'Évangile est théosophique, des Hébreux hellénistes ont possédé un livre des prédications de Jésus, qu'on a appelé dans la suite « l'Evangile des Égyptiens » ; c'est un évangile helléniste et théosophique, non palestinien et messianique, un évangile destiné surtout à ceux qui furent d'abord soucieux de l'immortalité et du salut futur de leur propre âme. C'est à Alexandrie que l'Évangile a pris naissance ; l' « Évangile des Égyptiens » représente l'Évangile par excellence dans sa forme primitive. Les Évangiles canoniques doivent être regardés comme les émanations d'un Josuanisme qui suivit le Mosaïsme.

Les épîtres de Paul, dont l'authenticité a été attaquée par plusieurs théologiens hollandais, mais qui sont authentiques pour Harnack, sont « saturées d'exégèse philonienne, en contact avec la spéculation gnostique », disait Tyrrell M Bolland considère que ces épîtres ne sont pas l'œuvre d'un Paul du premier siècle, mais bien des dissertations doctrinaires de la première moitié du second siècle. L'influence de Philon est indéniable, et Philon ignorait Jésus-Christ.

Dans sa conclusion, l'auteur résume sa thèse de l'origine alexandrine de l'Évangile, et il caractérise ainsi son livre :

« On ne pourra écarter ce résultat sous prétexte de théorie « arbitraire » ou même « irraisonnée », d'opinion purement personnelle. C'est au contraire la résultante évidente d'une multitude d'indications. En 1835, l'Hégélien Vatke a

le premier exprimé sur le Pentateuque l'opinion reçue actuellement comme le résultat d'investigation non philosophique et sans qu'on mentionne les mérites qui reviennent à l'Hégélianisme. Dans cet ouvrage un docteur hégélien, après avoir étudié assidûment chez ceux qui ignorent Hégel, a résumé et exprimé en toute indépendance son opinion. Elle apparaîtra un jour comme le résultat de recherches impartiales sur l'origine du christianisme ».

L'ancienne philosophie grecque, sceptique et vieillie au début de notre ère, quoique ayant donné naissance à une éthique relative, s'est intensifiée dans les synagogues d'Alexandrie, pour devenir accessible à la multitude. La sagesse de l'ancien monde devint une prédication qui aspira à élever l'humanité entière. Du germe d'une philosophie ancienne et réservée à quelques-uns, se développa dans l'Évangile une morale pour la masse. L'Évangile fut le début d'un « moyen-âge » occidental, période d'incubation qui prépara, au milieu de ses ténèbres, la lumière des temps modernes.

L'auteur nous avertissait — nous l'avons relevé déjà — que son livre n'était pas d'une lecture facile. Il l'a rendue plus difficile encore, non seulement en mettant ses références bibliographiques dans le texte, mais encore en citant souvent en langue hollandaise les titres des ouvrages. En lisant les titres des livres de Philon et de Platon, de Strauss (p. 177), de Promus et de Loisy (p. 235) en hollandais, on éprouve une certaine difficulté à s'y reconnaître.

B. P. Van der Voo.

Emile A. Gutjahr. — **Die Anfänge der neuhochdeutschen Schriftsprache vor Luther.** — Streifzüge durch die deutsche Siedelungs-, Rechts- und Sprachgeschichte auf Grund der Urkunden deutscher Sprache. Halle, Weisenhaus, 1910, vii-240 p., 7 M. 50. — C'est une étude des origines de l'allemand moderne avant Luther. L'auteur s'occupe de ce sujet depuis plus de 15 ans. Dès 1895, il publiait un travail *Zur neuhochdeutschen Schriftsprache Eykes von Repgowe* sur l'éditeur du fameux *Sachsenspiegel* (entre 1215 et 1235) ; et en 1906 il analysait les sources immédiates de la langue de Luther dans le *Kanzleistil Karls IV*, matière qui remplit le 6e et dernier chapitre de son présent ouvrage, sous ce titre : *Die Kanzleisprache Kaiser Karls IV und die Weiterentwicklung der neuhochdeutschen Schriftsprache bis zur Reformation*. Les autres chapitres traitent de l'histoire et de la méthode de cette science, des mouvements de colonisation dans le moyen-âge allemand et de leurs conséquences surtout pour le droit et la langue (ici il s'agit de nouveau surtout du droit saxon et d'Eyke de Repgowe), des langues et dialectes haut-allemands, de l'origine des diphthongues dans l'allemand moderne, enfin des influences coloniales et sociales dans la naissance et le développement de cette langue.

Th. Schoell.

Ph. Funk. — **Jacob von Vitry. Leben und Werke** (*Beitr. zur Kultur-*

gesch. des Mittelalters und der Renaissance). Teubner, Leipzig u. Berlin, 1909. Un vol. de vi-188 p. — D'un livre sur Jacques de Vitry il convient d'abord de dire qu'il s'est bien fait attendre. Qu'un tel homme et son œuvre n'aient jamais été encore étudiés « de front », c'est ce que comprendront mal ceux qui ont feuilleté l'*Historia occidentalis*, et plutôt encore les *Sermones ad status*. Il traverse les milieux les plus différents, commençant « plebanus » de l'Ile de France, puis évêque d'Acre, puis cardinal-évêque de Tusculum ; théologien, prêtre et prélat « comme il faut » (le mot est de M. Funk), mais ayant l'intuition de la foi populaire, trait d'union entre l'Occident et l'Orient, mystique et critique, enthousiaste et désabusé. Il est l'auteur de quelques-unes des œuvres les plus originales du Moyen Age : l'*Historia Orientalis* est bien une compilation, d'ailleurs adroite, du rapport d'Haymar à Innocent III et de l'Histoire d'Olivier le Scolastique ; mais ses lettres sur la croisade sont d'une valeur que M. Röhricht (*Zeitschr. G. Kf.* XIV-XVI) a dès longtemps montrée et que fait ressortir à nouveau M. F. Surtout l'*Historia Occidentalis* est d'un prix inestimable pour les jugements d'une sympathie si lucide qu'elle nous fournit sur les créations spontanées de la piété pratique à la fin du XII[e] et au commencement du XIII[e] siècle, la prédication populaire d'un Foulque de Neuilly, les débuts des franciscains, le pullulement des sociétés de pénitence en Italie etc. Marcel Schwob tenait la vie de Marie d'Oignies pour une des œuvres les plus éminentes de l'hagiographie préfranciscaine ; elle est d'une précision psychologique et quasi-physiologique toute moderne, et les qualités d'esprit du chanoine régulier d'Oignies se mesurent aisément à la comparaison de son texte avec l'autre vie écrite quelque cinquante ans plus tard par Thomas de Cantimpré. Une histoire — que nous voudrions voir écrite — du mysticisme populaire au XII[e] siècle — placera le livre de Jacques de Vitry, à côté, un peu au-dessus, de la vie de sainte Alpais de Cudot (V. *Bibl. Ec. Chartes*, XLVI, pp. 507-510). De Jacques de Vitry encore, les *sermones vulgares* sont le premier type réalisé de ces *sermones ad status*, si pratiques, avec leur profusion vivante d'*exempla*, si vraiment évangéliques, dont Grégoire le Grand traçait le dessin dans la *Regula pastoralis* et qui donnent une impression d'*église élargie*, bien caractéristique du temps où ils sont écrits.

L'excellent ouvrage de M. F. remplace, est-il besoin de le dire, les notices de Daunou et d'Hauréau, de Matzner et de Crane. C'est une introduction précieuse à des études organisées sur Jacques de Vitry.

P. Alphandéry.

H. Bœhmer. **Les Jésuites**, ouvrage traduit de l'allemand, avec une introduction et des notes par *G. Monod*. Paris, A. Colin, 1910, un vol. in-12 de 83-304 p. et photot. — Le livre de M. Bœhmer méritait les honneurs de la traduction, l'honneur aussi de la belle introduction dont l'a fait précéder M. Gabriel Monod. L'histoire de la Compagnie de Jésus y est retracée avec une impartialité aisée, avec une concision sans sécheresse. Peut-être trou-

vera-t-on insuffisante la place que fait M. B. dans ce précieux manuel à la morale sociale des Jésuites. M. Monod y remédie et deux des chapitres de son introduction sont consacrés à reprendre les conclusions de M. B. sur les applications pratiques de la casuistique et les rapports de la politique effective des Jésuites avec les apocryphes *Monita secreta*. Nous eussions souhaité l'adjonction d'un chapitre, si court qu'il dût être, sur la mystique de la Compagnie de Jésus : non pas tant la controverse suscitée par le molinisme que le mysticisme spontané, ou à peine dogmatique, qui apparente certains Jésuites espagnols aux *alumbrados*, celui d'un Luis de la Puente (v. aussi le cas du Père Briviesca dans Lea, (*Hist. of the Inquis. of Spain*, t. II, p. 34). — Que l'on suspecte Melchior Cano dont la haine à l'égard d'Ignace de Loyola est évidente : que l'on rejette les anecdotes sur les illuminés de la Compagnie que Bayle a empruntées à Cano et qu'il enfile les unes aux autres avec une joie non dissimulée : il n'en reste pas moins que le Fondateur, dans l'inquiétude de son âme, est allé consulter le *béate* de Manrèse. Que dire aussi de cette pratique de dévotion, sur les confins de la magie? « Un saint (dont Ignace avait naguère lu la vie) avait contraint Dieu à l'écouter en se refusant à prendre aucune nourriture, jusqu'à ce qu'il fût exaucé. Ignace résolut de recourir, lui aussi, à ce moyen » (Bœhmer, p. 10). Il se pourrait que l'on retrouvât encore, dans les gestes de cet ordre où tout paraît théorique et cérébral, quelques-unes des formes les plus instinctives de la vie religieuse.

P. A.

Abbé H. Netzer. — **L'introduction de la Messe romaine en France sous les Carolingiens**, avec préface par A. Clerval, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris. — Paris, Alphonse Picard, 1910. In-8, t. VI, 356 pages. Prix : 7 fr.50. — Après avoir décrit la messe gallicane, telle qu'elle se disait au VIe siècle, l'auteur résume les vicissitudes de la liturgie dans notre pays jusqu'au milieu du VIIIe siècle. A cette époque, le roi Pépin et le pape Étienne s'efforcèrent d'imposer la liturgie de l'Église romaine. L'entreprise fut continuée par Charlemagne et le pape Adrien. Charlemagne et les liturgistes francs ne se firent point d'ailleurs scrupule de corriger dans la liturgie romaine ce qui leur paraissait défectueux et de composer des formules qui leur semblaient meilleures. De cette réforme naquit, dit Mgr Duchesne, « une liturgie quelque peu composite, qui, propagée de la chapelle impériale dans toutes les églises de l'empire franc, finit par trouver le chemin de Rome et y supplanta peu à peu l'usage ancien. La liturgie romaine, depuis le XIe siècle au moins, n'est autre chose que la liturgie franque telle que l'avaient compilée les Alcuin, les Helisachar, les Amalaire ». Le livre se termine par une description de la messe en France aux IXe et Xe siècles.

L'intérêt particulier de l'ouvrage consiste dans ce que l'auteur y présente une analyse minutieuse d'un certain nombre de sacramentaires français des IXe et Xe siècles. On y pourrait relever, malgré une apparence purement

érudite, quelques expressions plus ecclésiastiques que rigoureusement exactes ; elles s'expliquent sans doute par les nécessités de l'*imprimatur*.

A. Houtin.

Ambroise Ledru. — **Dom Guéranger, abbé de Solesmes, et Mgr Bouvier, évêque du Mans** ; 1 vol. in-8, vii-383 p. — Paris, 1911, librairie Honoré Champion ; prix : 7 fr. 50. — A la fin de 1909, « un moine bénédictin de la congrégation de France », publiait en deux gros volumes la vie de Dom Guéranger, abbé de Solesmes, et restaurateur de son ordre en France. Comme ce personnage a joué un rôle très important dans l'Église, sa biographie aurait pu constituer une contribution de premier ordre pour l'histoire du catholicisme contemporain. Malheureusement l'ouvrage est écrit avec une méthode qui, dès le premier abord, semble relever beaucoup plus de la théologie dogmatique et mystique que de l'art de recueillir et de mettre en œuvre des documents et des témoignages. Il n'en a pas moins été reçu par la presse catholique avec une faveur très marquée.

Un chanoine du Mans, M. Ledru, déjà connu par d'excellents ouvrages d'histoire régionale, a eu l'idée de le comparer avec un dossier de lettres de dom Guéranger, conservé aux archives de l'évêché du Mans sur le territoire duquel est située l'abbaye de Solesmes. Le résultat de cette confrontation est désastreux pour l'hagiographe et son héros.

Un examen détaillé du livre de M. Ledru ne rentre pas dans le cadre de cette revue. Mais il faut signaler son précieux ouvrage non pas seulement à ceux qui s'occupent d'histoire ecclésiastique contemporaine, mais à tous ceux qui doivent connaître les procédés hagiographiques.

A. Houtin.

Richard Kühnau. — **Schlesische Sagen**. *I. Spuk-u. Gespenstersagen*. Leipzig, Teubner, 1910, in-8 de xxxviii-618 pp. Pr. br. 8 M. — 658 histoires de revenants : assassinés dont le sang se reprend à couler à l'approche de leur meurtrier ; décapités qui s'enfuient en emportant leur tête ; morts qui défendent le repos de leur tombeau ; guerriers qui continuent dans l'air ou sous la terre la bataille où ils ont péri ; dames blanches et poules noires ; chevaux blancs, hommes sans tête, esprits méchants ou bienfaisants, vampires ; toutes les âmes en peine qui hantent dans les cimetières, les églises, les ruines féodales ; châtelaines métamorphosées en serpent et qui attendent la venue d'un libérateur ; tous les échappés de l'au-delà, que l'on rencontre le long des chemins, aux carrefours, près des chapelles, à l'entrée des ponts, isolés ou en bandes, sous toutes les formes les plus diverses, sous celle du feu le plus souvent... Il y a de quoi faire dresser les cheveux aux plus braves ! Pourtant, ce sont les mêmes croyances que partout et dues aux mêmes causes : une mère qui sort de sa tombe pour allaiter l'enfant qu'elle a laissé sur la terre ; une autre qui,

au moment précis où elle meurt, apparaît à son fils très loin d'elle; une paysanne, qui revient en truie pour avoir, en son vivant, donné du pain à manger aux porcs; une princesse enchantée qui, comme Brynhilde, attend le prédestiné qui la délivrera; un trésor gardé au fond de la montagne par un serpent gigantesque. Toutes « superstitions », qui prouvent à l'envi combien est primitive encore la mentalité des populations, là-bas, en Silésie, tout comme au fond de nos campagnes, en France.

Léon Pineau.

CHRONIQUE

DÉCOUVERTES

Les fouilles allemandes à Babylone et à Assour. — Le 44e fascicule des *Mitteilungen* de la *Deutsche Orient-Gesellschaft* fournit d'intéressants renseignements sur l'activité des fouilles poursuivies à Babylone et à Assour, jusqu'en plein été, par 47 degrés centigrades à l'ombre, comme ce fut le cas en 1910. A Babylone, où l'on ne compte pas moins de trois chantiers, le déblaiement du *sahn* a été achevé. Jadis, s'élevait en ce point une tour ou *ziqurrat* appelée *Etemenanki*, faisant partie de l'*Esagila* ou temple de Marduk, le grand sanctuaire de la ville. Les briques dégagées se rapportent partie à Nabuchodonosor, partie à Asarhaddon. Sur la voie des processions, on a mis au jour une porte érigée par Nabonide. Parmi les petites trouvailles, on signale des terres cuites d'un type inédit : personnage coiffé d'un bonnet conique assis sur un grand *omphalos*.

A Assour, M. Andrae a complètement dégagé le fameux temple du dieu Assour, sur l'emplacement du *karakol* (poste de police). Le plan général du monument a été reconnu et, dans ses parties essentielles, il remonte à Samsiadad I (vers 1950 av. J.-C.), patési (vicaire) du dieu Assour et contemporain d'Hammourabi dont il était le vassal. Jusqu'ici le temple assyrien le plus ancien était de 800 ans plus récent que ce vieux temple d'Assour.

Fouilles américaines à Samarie. — Il commence à percer que les fouilles poursuivies par les Américains sur le site de l'ancienne capitale d'Omri, ont fourni des résultats importants. L'apport épigraphique restait cependant fort médiocre quand, ces derniers mois, on a mis la main sur tout un lot de fragments de vases en terre cuite, portant à l'encre, et en une écriture hébraïque ancienne remontant jusqu'au IXe siècle, diverses mentions notamment de denrées. Les noms propres sont ceux que la Bible mentionne à ces hautes époques ; l'un d'eux attire particulièrement l'attention : *'Egelyo*, qui rappelle l'adoration de Yahwé sous la forme d'un veau. Les journaux ont naturellement grossi les nouvelles au point de parler de tablettes cunéiformes.

Les papyrus démotiques d'el-Hibé et l'histoire juive. — M. Griffith a publié, en 1909, neuf papyrus démotiques provenant d'el-Hibé (moyenne Égypte) et se référant au sacerdoce de l'endroit. L'étude de l'un d'eux, supplique d'un certain Patéèse à Darius en 512, est reprise par M. Albrecht Alt

(*Psammetich II in Palastina und in Elephantine*, dans *Zeitschrift f. die Alttest. Wissenschaft*, 1910, p. 288-297) qui en montre tout l'intérêt pour l'histoire juive. Car le nommé Patéésé mentionne une campagne de Psammétique II en Palestine qui aurait eu lieu en 590, douze ans après la bataille de Karkémisch. Cet événement était ignoré. A cette occasion, le pharaon aurait engagé des troupes juives pour la campagne qu'il projetait contre la Nubie et qu'il entreprit l'année suivante. Ce serait là l'origine de la colonie militaire d'Éléphantine que nous ont révélée les papyrus et les ostraca araméens tirés de ce site. A la même campagne de Nubie, on a coutume de rapporter les graffiti d'Ipsamboul dont quelques-uns sont peut-être juifs.

Le sanctuaire primitif d'Aphrodite paphienne. — Les surprenantes découvertes de Crète ont, depuis dix ans, détourné l'attention de Chypre dont, cependant, l'exploration archéologique est loin d'être achevée. Mis au courant des trouvailles faites par M. Kléanthis Pieridès, notable de Limassol, M. Ohnefalsch-Richter, dont le nom est depuis longtemps lié aux fouilles et à l'archéologie chypriotes, ne tarda pas à intéresser aux nouvelles recherches l'Académie de Berlin. Celle-ci délégua sans tarder sur les lieux M. R. Zahn, des Musées royaux de Berlin. Le site de Rantidi (Randi sur la carte anglaise), à 5 kilomètres au S.-E. de Kuklia (Palaipaphos) fut visité en mai 1910 par M. Ohnefalsch-Richter et, au début de septembre, M. Zahn entamait sa campagne de fouilles sur laquelle M. Ohn.-R. a fourni quelques renseignements (*Times*, 27 juillet 1910 et *Globus*, nov. 1910, p. 293-297). Des inscriptions chypriotes au nombre d'une centaine ont été découvertes. D'un premier examen par M. R. Meister, de Leipzig, il résulte que le site exploré est celui d'un très ancien sanctuaire d'Aphrodite. Les dédicaces désignent cette dernière comme l'invincible et la déesse qui envoie le printemps. A côté d'elle apparaît Apollon et une divinité qualifiée de *Philos Théos*. Le culte était aniconique ; la déesse était particulièrement vénérée par des offrandes d'encens. Cela donne un singulier relief au passage de l'Odyssée (VIII, 362-363 ; *Hymne hom.*, IV, 59) qui signale à Paphos le *temenos* d'Aphrodite et son autel qui exhalait le parfum de l'encens. Il n'est pas douteux qu'il faille identifier Rantidi avec la Paphos homérique. Aucune trace d'influence sémitique. Au VIIe siècle, apparaissent les statues en terre cuite, parfois grandeur nature, que les riches dévots consacraient à leur image pour perpétuer leur présence dans le sanctuaire. A l'époque grecque classique le culte fut transféré sur le site voisin de Kuklia. D'autre part, M. Meister, qui est chargé du *Corpus* des inscriptions chypriotes, vient de découvrir à Oxford deux de ces inscriptions dans le syllabaire ordinaire, mais en une langue non grecque, vraisemblablement la langue des habitants primitifs de Chypre.

Sectionnement rituel des têtes sculptées antiques. — En communiquant les résultats de ses dernières fouilles dans le sanctuaire syrien du

Janicule, M. P. Gauckler (*C. R. Acad. des Inscript.*, 1910, p. 378-408) a soulevé une question fort curieuse. On trouve dans les musées nombre de sculptures dont la tête offre une section : le haut de la tête est rapporté comme une calotte. On pensait jusqu'ici qu'il ne s'agissait que d'un raccommodage. M. Gauckler — abstraction faite des cas où, en effet, on a opéré une réparation — s'est demandé si les statues n'avaient pas été ainsi préparées pour l'accomplissement de pratiques rituelles. L'exemple le plus frappant est cette statue de Dionysos taillée d'une pièce dans un bloc de marbre et dont on aurait après coup doré la figure et les mains, et sectionné la calotte crânienne. La remise en place de cette dernière a été faite sans grand soin. M. Gauckler fournit d'autres exemples où la dorure accompagne la section du crâne. « D'une façon générale, conclut le savant archéologue, quelle que puisse être leur provenance, les statues à section crânienne se classent en deux catégories, suivant qu'elles se rattachent à l'un ou l'autre des types que nous avons pu distinguer au Janicule. Les plus anciennes sont des œuvres grecques d'une haute valeur artistique... elles n'ont été sectionnées qu'après coup et n'ont été annexées au culte solaire qu'au temps où celui-ci avait envahi et visait à dominer tout l'Empire... Ce sont toutes des images divines ». Dans l'autre groupe, formé d'œuvres gréco-romaines ou asiatiques sculptées au plus tôt à la fin du IIe siècle de notre ère, la tête a été faite, dès l'origine, de deux morceaux assemblés au moyen d'un tenon. Ce sont, pour la plupart, des portraits d'empereurs ou d'impératrices de la dynastie des Antonins et des Sévères. La perruque postiche des princesses syriennes Julia Soemias, Julia Mammea et Julia Maesa se rattacherait aux mêmes pratiques. « L'organe en cause est celui qu'affectent aussi divers autres rites ou attributs consécratoires d'origine orientale, dont la signification précise est encore loin d'être fixée : nimbe, diadème radié, bandeau royal, couronne d'apothéose, onction des rois de Juda, trépanation des momies pharaoniques, tonsure des prêtres syriens, isiaques ou chrétiens. » M. Gauckler se défend de tirer des conclusions ; il se contente d'établir ces constatations précieuses.

Le dieu celtique Moritasgus. — Les fouilles du commandant Espérandieu et du Dr Epéry, sur le plateau du mont Auxois, continuent à porter leurs fruits (voir Héron de Villefosse, *Comptes-rendus Acad. des Inscr.*, 1910, p. 552-558). Plusieurs dédicaces ont été découvertes notamment sur une cuisse humaine, en pierre : *Aug. Sac.* | *Deo Apollin*[i] | *Moritasgo* | *Catianus* | *Oxtai*. On a trouvé nombre d'ex-voto de ce type dans les ruines des temples élevés auprès des sources. « A l'époque de l'indépendance, dit M. Héron de Villefosse, Moritasgus était honoré et invoqué auprès d'une source d'Alise dont les eaux passaient pour avoir des vertus curatives et à laquelle son nom demeurait attaché ; sous les Romains, son culte se conserva vivace, mais le dieu celtique fut assimilé avec Apollon dont le caractère médical et guérisseur est bien connu ».

Le plus ancien ms. biblique daté. — L'abbé Eugène Tisserant, en

étudiant des ms. syriaques au British Museum, a découvert 54 feuillets palimpsestes d'un manuscrit syriaque d'Isaïe daté de l'an 771, c'est-à-dire de 459/460 de notre ère. Bonne écriture estranghelo, assez grosse. On y trouve notamment les chapitres 32, 14 à 54, 12 d'Isaïe. (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1910, p. 610 et *Revue biblique*, janvier 1911).

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Les *Sacred Books of the East* viennent de s'enrichir d'un 50e volume servant d'index à la collection et dressé par M. M. Winternitz de l'Université de Prague : *A General Index to the Names and Subject-Matter of the Sacred Books of the East* (in-8° de xvi-684 pages, Oxford, Clarendon Press, 1910, prix : 18 sh.). L'utilité de ce travail n'est pas à démontrer et le nom de M. Winternitz est un garant de sa bonne exécution. On a dû naturellement limiter les rubriques et renoncer à toutes celles qui seraient fondées sur des hypothèses ou des théories. Ainsi, par exemple, on ne trouvera pas à l'index les termes d'animisme, de tabou, de totémisme, mais ceux de dieux, sacrifice, etc...

— Varuna a pour domaines particuliers les eaux et la nuit. Cependant il demeure aussi au ciel puisque celui-ci est la source de toutes les eaux ; il a été identifié avec l'Océan qui entoure le monde. Toutefois, Varuna est encore conçu comme dieu du serment et de l'ordre moral. C'est la relation entre ces deux conceptions que M. Lüders (*Sitzber. Berl. Akad.*, 1910) cherche à déterminer en remarquant qu'à l'époque indo-iranienne, on arrive à concevoir la vérité, *ṛta*, comme une force qui gouverne le monde. Le siège de cette puissance est situé dans l'Océan mythique et Varuna est son gardien.

— La troisième édition de la traduction d'E. Kautzsch (*Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, Tubingue, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1910) achève de paraître avec les livraisons 24/25. Le savant professeur de Halle sera mort sans avoir vu la fin d'une œuvre qui lui tenait tant à cœur et qu'il avait su mener à bien. C'est M. Rothstein, un des collaborateurs, qui a écrit la préface de l'œuvre complète. Deux appendices sont joints à cette traduction dont nous avons déjà dit la haute valeur. Le premier donne la liste des poids et mesures, et le calendrier. Le second est un tableau d'ensemble de l'histoire des Israélites, qui rendra de grands services au lecteur en lui permettant une orientation immédiate. L'éditeur a confié à M. Holzinger le soin d'établir un index détaillé qui formera un volume à part et paraîtra prochainement.

— L'*Archiv für Religionswissenschaft*, IV. Heft 1910, contient un article de

Ludwig Deubner, *Lupercalia*, où cette fête, bien connue par le détail mais d'interprétation difficile, est étudiée au point de vue de ses transformations successives. L'auteur rejette les étymologies *lupihirci* et *luperci* = loups pour adopter celle de *lupus* + *arceo*. Il n'admet pas une origine totémiste. Primitivement, nous aurions un rite où les participants (*luperci*) couraient tout nus autour des troupeaux, traçant ainsi le cercle magique qui devait en écarter les loups. Plus tard, le rite vint se fondre dans le culte de Faunus. Comme on sacrifiait un bouc à ce dernier, les Luperci se ceignirent des lambeaux de la peau fraîchement enlevée pour, grâce à la vertu du sacrifice, donner plus de force au rite de la course. Entre temps, Rome avait été édifiée et la course autour des troupeaux fut remplacée par une course autour de l'enceinte primitive. Pour M. Deubner, la course est le rite essentiel, l'action de féconder les femmes en leur frappant le dos et les mains avec des lanières serait secondaire. Quant aux deux jeunes garçons que le sacrificateur touchait au front avec le couteau du sacrifice, M. D. reconnaît avec Unger qu'ils représentent les deux partis de la sodalité. Par leur intermédiaire, c'est toute la communauté qui est amenée à une vie nouvelle. Le rite ne serait pas d'origine romaine, mais d'importation étrangère. — A. von Löwis of Menar, *Nordkaukasische Steingeburtsagen*. Héros naissant d'une pierre fécondée par la semence humaine. Rapprochements avec le mythe d'Agdistis et certains récits juifs. — Adolf Jacoby, *Der Ursprung des judicium offae*. Les anciens hérétiques, dits *Artotyrites*, consacraient pour l'eucharistie du pain et du fromage. De là viendrait cette curieuse ordalie germanique qui consistait à faire manger aux voleurs présumés du pain et du fromage. — Franz Boll, *Marica*, propose d'identifier cette déesse à Diane sur la foi d'une note relevée en marge d'un ms. du *de civitate Dei*, à propos de la déesse adorée à Minturnes : *Maricam deam Dianam dicit. Minturnenses enim Cumanis subreptum sigillum Dianae sibique datum, quoniam mari venerat, Maricam vocaverunt Dianam, sicut etiam eadem vocitatur Fascilina eo quod intra ligni fascem sit occultata*.

— Le premier fascicule du tome III des *Studia Pontica*, dû à la collaboration de MM. J. G. C. Anderson, Franz Cumont et Henri Grégoire, offre la première moitié du *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie* (1 vol. in-8° de 256 pages, Bruxelles, Lamertin, 1910) entrepris par ces savants et fondé sur leurs explorations. Sur les 361 textes réunis ici, 42 seulement figuraient dans l'ancien *Corpus* des inscriptions grecques. L'utilité de cette publication est encore rehaussée par les notices historiques et géographiques sur les villes principales. L'historien des religions y trouvera une documentation abondante, que fait admirablement valoir l'érudition des auteurs. Citons entr'autres, le texte n° 9 où l'on souhaite que la lumière divine du Soleil venge le meurtre supposé d'une jeune fille de vingt ans ; M. Cumont groupe les témoignages similaires et conclut : « L'habitude d'invoquer dans les inscrip-

tions funéraires le Soleil vengeur s'introduisit à Rome avec les religions orientales ». N° 13, épitaphe attestant que saint Jean Baptiste fut assimilé à un martyr chrétien et ses églises à des *martyria*, près desquels les premiers chrétiens aimaient à trouver leur sépulture. N° 33, épitaphe vraisemblablement empruntée à l'horoscope du mort. N° 65, dédicace à la *théa hagné*, probablement Cybèle ou Mâ. N° 66, reprise d'un texte important (Ditt., *Orientis inscr.*, II, 532), nous conservant le texte du serment prêté par les Paphlagoniens en 4/3 av. J.-C. Ce texte réitère, vraisemblablement, en l'honneur d'Auguste, la formule sacramentelle par laquelle les Paphlagoniens se liaient envers leurs anciens rois. N° 114 *a*, dédicace à l'Éther qui détourne la grêle. N° 134, à Amasia, épitaphe d'une femme stylite. N°s 140 et suivants, textes du temple de Zeus Stratios, près d'Amasia. N° 197, la défunte semble appartenir à l'ordre des *parthenoi kanonikai* ou *virgines sacrae*, qui fut graduellement absorbé par le système monastique. N° 210, exemplaire de la correspondance entre Abgar d'Edesse et le Christ. N° 278, édit fixant une interdiction comparable à celle qui défendait l'entrée du Temple de Jérusalem.

— Le P. Louis Jalabert dont nos lecteurs connaissent les remarquables études épigraphiques et qui doit éditer avec M. R. E. Brünnow, dans le nouveau *Corpus* des inscriptions grecques, les textes grecs de Syrie, Palestine et Arabie, a donné au *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* (publié sous la direction de M. Adhémar d'Alès, Paris, Beauchesne, t. I, col. 1404-1457) un savant article intitulé « Epigraphie », où toutes les ressources, que les inscriptions apportent à l'histoire du christianisme, sont mises en valeur. Aux 300.000 inscriptions païennes et profanes, l'épigraphie chrétienne ne peut guère opposer que 45.000 à 50.000 textes dont 30.000 pour Rome seule. Les neuf dixièmes sont rédigés en latin, l'épigraphie proprement byzantine étant mise à part. « Les inscriptions chrétiennes se répartissent en un tout petit nombre de catégories : des invocations pieuses, des acclamations religieuses, de brèves professions d'une foi ardente; des proscynèmes près des tombes célèbres, analogues à ceux que les touristes païens s'amusaient à graver près des temples fameux et jusque sur les curiosités qu'on allait visiter (graffites sur la cuisse ou le pied du colosse de Memnon) ; des sentences tirées de l'Écriture ; un certain nombre de dédicaces d'églises consacrées à Dieu, aux saints, aux martyrs après la paix de l'Église ; des légendes inscrites sur divers objets du mobilier religieux ; des milliers d'inscriptions funéraires ; voilà à quoi se limite l'épigraphie chrétienne. Mais cette pauvreté n'est qu'apparente, et nous verrons quelles richesses le travail patient des érudits peut dégager des formules en apparence les plus stéréotypées et des plus pauvres graffiti ». On trouvera exposées dans cet article bien des questions essentielles pour l'histoire du christianisme non seulement à l'aide des textes chrétiens, mais aussi au moyen des textes païens qu'on peut confronter par exemple avec le

troisième évangile et les Actes. La discussion, résolument conservatrice, reste toujours sur le terrain scientifique.

Dans bien des régions, l'épigraphie a complètement renouvelé l'histoire du christianisme local. Il suffira de rappeler les textes donatistes si bien mis en lumière par M. P. Monceaux; les découvertes archéologiques et épigraphiques de Ramsay et de ses émules qui ont appris tant de choses sur l'Asie Mineure de Paul, d'Ignace d'Antioche, des grands Cappadociens; les relevés en Syrie, inaugurés par M. de Vogüé, qui ont signalé des centres chrétiens importants connus tout au plus par les listes épiscopales. Nombre de fausses traditions sont définitivement écartées tandis que, pour certains cultes, on arrive à remonter presque jusqu'à l'origine.

— Sous le titre *Cassia et la pomme d'or* (*Annuaire* 1910-1911 de l'École des Hautes Études, sect. hist. et philol.), M. Jean Psichari donne, en plus du texte, un commentaire très nourri qui restitue son vrai sens à l'historiette où l'empereur iconoclaste Théophile, voulant choisir Cassia pour femme et lui offrir la pomme, en est détourné par la réponse hardie de la jeune fille. Le savant professeur montre de la manière la plus nette que ses prédécesseurs, et notamment Krumbacher, ont fait fausse route en tenant l'incident pour historique et en y cherchant des affirmations féministes. « Pour sentir comme il convient, pour apprécier dans leurs nuances des événements aussi éloignés de nous que ceux du règne de Théophile, mettons-nous le plus possible dans l'état d'esprit, non pas d'un philologue du XXe ou du XIXe siècle, mais d'un Byzantin, d'un chrétien, d'un théologien, d'un Grec... Disons-nous aussi combien le Grec vit dans l'Église, combien sa religion, sa superstition se mêlent à sa vie de tous les jours, à ses pratiques quotidiennes. » Dès lors, le conte de Cassia a une signification précise : l'auteur lance un trait contre les inconoclastes qui repoussaient la Mariolâtrie, car pour les iconolâtres toute la question tourne autour de la Mariolâtrie. En terminant, M. J. Psichari renouvelle « le vœu de voir entreprendre une mythologie médiévale, disons spécialement byzantine. En soumettant les chronographes et les hagiographes à une critique rigoureuse, on pourrait y parvenir. Le présent travail n'est qu'une petite contribution à des études qui n'existent pas encore. » En réalité, l'auteur nous donne plus qu'une contribution puisqu'il y joint un bon exposé de méthode.

— Notre éminent collaborateur, M. Ign. Goldziher, publie sous le titre *Schî'itisches* (*ZDMG*, 1910, p. 529 et suiv.) de courtes mais substantielles notes sur certains termes religieux en usage dans les sectes d'origine chiite. On sait, par exemple, que les Ismaélis divisaient le temps en sept cycles correspondant chacun à une manifestation de la divinité. Au commencement de chaque période, apparaissait un grand prophète, le *nâṭiq* ou parleur, qui instituait une religion nouvelle. A chaque *nâṭiq* correspondait un *ṣâmit* ou silencieux. Le savant arabisant montre que par *imâm ṣâmit*, on a désigné

primitivement, chez les Chiites, le successeur désigné à l'imamat. On trouvera la bibliographie qui concerne ces questions dans l'article *Asâs* de l'Encyclopédie de l'Islâm. M. Goldziher traite encore du titre d' « émir des abeilles » donné à 'Ali par les Chiites et diverses sectes.

— M. Georg Jacob tire de ce qui nous reste de Moḥammad ibn Dâniyâl, auteur dramatique mort en Égypte en 1311 de notre ère, la description d'une foire en Égypte au XIIIe siècle (extr. de *Sitzb. Kön. Bayer. Akad.*, 1910). On y trouvera de curieux renseignements sur les pratiques en faveur auprès du populaire, la géomantie, l'astrologie, la vente des amulettes avec scène d'exorcisme où les djinns sont chassés par une formule juive (je suis qui je suis), une formule chrétienne (au commencement, était le Verbe), une formule des mages (par le feu et la lumière, par les ténèbres et la chaleur ardente), enfin une formule musulmane (par la vérité du Coran et la bénédiction des sourates 20 et 36). On y voit encore le thaumaturge et les montreurs d'animaux. Quelques pages sont consacrées à une classe fort curieuse de parias, les Mescha'ili.

R. D.

— M. D. Anziani publie dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* de l'École française de Rome (XXXe année, fasc II) un article sur la démonologie étrusque, à propos d'une série de reliefs d'urnes cinéraires. Ces reliefs, dont deux sont au Musée Guarnacci à Volterra, deux au Musée étrusco-romain de Pérouse et un au Museo civico de Chiusi, représentant tous essentiellement un monstre à tête de carnassier, à corps d'homme ou d'animal, sortant d'un puits pour attaquer divers personnages dont les uns semblent le fuir, les autres le combattre. Seul le dernier de ces reliefs, celui de Chiusi, est inédit : on a tenté d'expliquer les autres en recourant à la mythologie grecque. M. A. rejette tout essai d'identification de la légende représentée dans ces monuments avec le mythe arcadien de Lycaon. De même pour l'explication proposée par M. le prof. G. Bellucci qui voit dans les deux monuments de Pérouse Ulysse rendant la forme humaine à ses compagnons transformés en pourceaux par Circé ; l'hypothèse ne résiste pas à l'examen de la série entière. — Plus plausibles seraient les essais d'identification par M. Buonarotti de ces reliefs avec la légende étrusque de l'homme-loup Volta, qui ravageait le territoire de Volsinii, et de M. Passeri au moyen d'une légende crotrienne, rapportée par Pausanias ; Suidas et Elien, celle du δαίμων d'un compagnon d'Ulysse laissé sans sépulture, errant autour de Temèse et dévorant annuellement une vierge.

M. A., en rapprochant les cinq reliefs qu'il décrit de deux peintures tombales, l'une d'Orvieto, l'autre de la Tomba dell' Orco à Corneto, pense qu'on peut dès à présent saisir ici une croyance primitive de la mythologie étrusque : le loup considéré comme le symbole du monde souterrain, l'animal proprement infernal. C'est coiffé d'une tête de loup que les Étrusques

se représentaient le *dieu des enfers*; c'est avec une *tête de loup* que leur apparaissaient les monstres qu'ils faisaient sortir des puits ou des tombeaux. Il propose d'identifier les guerriers qui combattent l'homme à tête de loup sur le relief IV (Pérouse, Urne n° 108) avec le couple de héros Aules et Celes Vibenna que l'on voit associés sur d'autres représentations, notamment sur trois reliefs d'urnes.

— C'est le testament spirituel de Georges Tyrrell que publie, avec le soin et la discrétion qu'elle met dans toutes ses éditions, la librairie critique Emile Nourry (*Le christianisme à la croisée des chemins*, traduit de l'anglais par J. Arnavon, 1 vol. in-12 de 338 p.). Le leader du modernisme en Europe venait de terminer ce beau livre de philosophie religieuse au moment où, jeune encore, il fut enlevé par une mort brutale. Ces pages une fois écrites, il dit peut-être le *nunc dimittis* qu'on lui prête : « J'ai libéré mon âme... » Il est certain que ce livre, éloquent et dense d'idées, résume bien la forme dernière d'une foi très évoluée. C'est une sorte de psychologie du Christ historique : Tyrrell ne substituait pas un moralisme chrétien tout moderne et tout subjectif à la réalité de la prédication eschatologique que les témoignages évangéliques montrent avoir été l'essentiel de l'enseignement de Jésus. Et c'est pourquoi il peut logiquement affirmer l'impossibilité pour un catholique, même de l'extrême « gauche » moderniste, de passer au protestantisme. Seul le catholicisme lui paraît conserver du Christ vrai la richesse et la complexité religieuses. « Il en développe l'ensemble et non pas simplement certains éléments. Le catholicisme ne se contente pas de conserver la doctrine morale de Jésus et sa prédilection pour la vie intérieure : il nous fait connaître, au même titre, son goût du culte extérieur, du surnaturel, sa foi, son espérance en un autre monde, son sacramentalisme et ainsi de suite ». Pour ceux à qui cette présomption d'exactitude historique semblerait d'une apologétique périmée, G. Tyrrell précise ingénieusement : « Je ne dis pas que (dans le catholicisme) tout résulte d'un développement et que rien n'est simple concrétion ou impureté; je dis seulement que pas un des éléments essentiels n'a été laissé de côté. D'autres formes de religions ont pris certains de ces éléments et les ont développés séparément, ce qui n'a pas laissé que de profiter aux éléments en question qui, dans le catholicisme, ont dû attendre que l'idée à laquelle ils appartenaient eût grandi. Il est facile de montrer que les sectes portent sur tel ou tel trait du christianisme une appréciation plus juste que celle de l'Église : mais peut-être est-ce au prix d'une fausse simplification et d'un appauvrissement de l'idée chrétienne » (p. 306). L'argument prend une tout autre portée lorsqu'il s'élève de la conception de richesse interne du catholicisme à celle de richesse absolue, humaine : « Le christianisme catholique... est plus exactement qu'aucune autre forme connue, un microcosme du monde des religions; nous y trouvons presque toutes les figures de l'expression religieuse de la plus basse à la plus haute, pressées ensemble et tendant vers l'unification et la cohésion... » On conçoit mal que l'Angleterre religieuse ait mis en balance

avec cette apologétique robuste et neuve les grêles paradoxes tout littéraires de M. G. K. Chesterton.

— M. L. Chachoin s'intéresse à l'histoire des religions; il a beaucoup lu, pris beaucoup de notes, copié nombre d'extraits des traductions des livres sacrés, des listes de dieux, des statistiques, des tables synchroniques — il nous fait part, avec une libéralité ingénue, du résultat de cette patiente compilation à laquelle il paraît avoir pris un plaisir évident (*Les Religions, histoire, dogmes, critiques*, Alger, Torrent, 1 vol. de 661 p. pet. 8°). Il y joint quelques définitions de son crû: « La Religion émet des dogmes, des doctrines sur Dieu et le Créateur d'après les révélations faites par Dieu à des hommes choisis pour ces révélations (p. 5) », des jugements sans appels : « La caractéristique du judaïsme, c'est le mercantilisme, l'usure, la haine de tout ce qui n'est pas juif; la caractéristique du catholicisme, ce sont les mystères et les absurdités voulues; la caractéristique de l'islamisme, c'est le fanatisme meurtrier, le fatalisme et l'obscurantisme suite du fatalisme (p. 500) ». Resterait peut-être à établir la caractéristique de l'histoire, mais visiblement M. Chachoin tend plutôt à la philosophie sociale : pour « la paix du monde et l'avenir colonial des peuples latins », il propose la lutte contre les dogmes catholiques et « l'avènement d'une religion monothéiste ou panthéiste du Dieu inconnu » (pp. 658-661 passim).

— On sait quel abondant travail critique a fourni depuis sa fondation en juin 1885 la *Theologische Literaturzeitung*. E. Schürer et A. Harnack ont, dans ce journal de quelques pages, mené d'une façon continue, et grâce à l'aide d'un corps très homogène de collaborateurs, le combat le plus efficace pour les méthodes scientifiques en histoire et en philosophie religieuses. Au lendemain de la mort d'Emile Schürer et lorsque A. Harnack annonce son intention de quitter la direction de la *Theologische Literaturzeitung*, la rédaction manifeste, en un programme adressé à ses lecteurs, sa volonté d'élargir son champ d'action sans dévier aucunement de sa ligne initiale de recherches. La Revue n'oublie pas qu'elle s'est avant tout proposé de servir les études de théologie : or, de jour en jour les rapports entre la théologie et les théories de la connaissance, la psychologie et la philosophie de la religion se font plus étroits : il n'est pas d'éthique qui puisse ignorer les progrès de l'ethnologie ou de la sociologie. Chacune de ces disciplines ou plutôt sa littérature doit avoir sa place dans les recensions que publiera désormais la *Thlz*. Et c'est la grande réforme que signale le récent avis aux lecteurs signé par les nouveaux rédacteurs en chef, M. H. Schuster et A. Titius auxquels se joint une dernière fois M. A. Harnack. Les derniers sommaires comportent une proportion à peu près égale de comptes rendus d'ouvrages touchant l'histoire pure et d'ouvrages de philosophie religieuse, voire d'apologétique.

La physionomie de la *Thlz* subit quelques modifications : la bibliographie y sera désormais présentée sous un ordre un peu plus systématique que par le

passé, sous des rubriques que l'usage fixera. Les collaborateurs, amis, lecteurs de la *Thiz* sont invités à lui adresser des *Mitteilungen* de peu d'étendue, mais où seront consignées toutes découvertes ou remarques d'ordre scientifique. Il va sans dire que l'excellente revue critique, bien que décidée à s'associer de façon sans cesse plus active au mouvement des idées contemporaines, continuera à s'élever toutes les fois qu'il le faudra contre les engouements passagers dont souffre si souvent la science, les « modes du jour, les géniales hypothèses, les fantaisies des dilettantes ».

— Nous apprenons la toute récente fondation de l'*Institut ethnographique international de Paris*. Il est créé dans le but de grouper « le préhistorien, l'archéologue, l'historien, le linguiste, l'ethnographe » qui s'ignorent le plus souvent, ne peuvent par suite travailler utilement à l'œuvre scientifique qui leur est commune par tant de points. Là, il est vrai, ne réside pas l'originalité du nouvel Institut, mais plutôt dans son souci de vulgarisation. Concurremment avec les recherches « de laboratoire », il veut travailler à « répandre, parmi les hommes qui jusqu'ici n'ont été que des curieux, la connaissance de l'évolution humaine dans tous les temps et dans tous les lieux ».

« Nos projets sont vastes », dit le programme que nous avons sous les yeux. L'Institut ethnographique en effet se propose, en premier lieu, de fonder à Paris un grand *Musée des civilisations*, établi conformément aux méthodes scientifiques modernes, qui comprendra une bibliothèque et des laboratoires, enverra des missions et organisera des conférences et des expositions temporaires, afin de contribuer aux progrès de la science et, en même temps, de mettre sous les yeux du public une reconstitution vivante des étapes du développement des peuples.

Plutôt que de fonder une publication périodique nouvelle, l'Institut ethnographique a préféré se donner pour organe une revue déjà connue par la haute valeur des études qu'elle a publiées : la *Revue d'ethnographie et de sociologie* que dirige notre ami et collaborateur M. Van Gennep. Ultérieurement, l'Institut ethnographique publiera une série de mémoires où prendront place les travaux de longue haleine. Le président de la nouvelle société est M. Jacques de Morgan, le secrétaire général M. G. Regelsperger, les autres membres fondateurs MM. J. Bacot, G. Bondoux, M. Delafosse, J. Deniker, M. Dourgnon, G. Du Loup, A. Van Gennep, E. Leroux, R. de Mecquenem, M. Vernet, etc.

P. A.

La transformation de la chaire d'hébreu au Collège de France. — L'assemblée des professeurs du Collège de France a décidé la disparition de la vénérable chaire de « Langues et littératures hébraïques, chaldaïques et syriaques » pour laquelle, en grande partie, le Collège avait été fondé. M. Philippe Berger, qui a demandé et obtenu sa mise à la retraite, en aura été, après Quatremère et Ernest Renan, le dernier titulaire. Depuis longtemps,

pour le nombre des chaires d'hébreu, la France se classait dans des conditions humiliantes après tous ses voisins, bien loin derrière la Suisse. La voici, maintenant, sans chaire magistrale d'hébreu et d'exégèse biblique. Il est à croire que l'État veut abandonner ce domaine aux établissements confessionnels qui ont constitué un enseignement théorique complet, se multiplient en publications et périodiques, et ont fondé jusqu'en Orient des écoles pratiques d'études bibliques.

Un si grand changement, dont on ne peut manquer de se préoccuper car il porte une atteinte grave à un enseignement fondamental, est dû au désir légitime de reconnaître les grands services rendus par M. Pelliot lors de sa mission en Asie Centrale. Le savant professeur de chinois à l'École d'Extrême-Orient professera au Collège de France « les langues, l'histoire et l'archéologie de l'Asie Centrale ». Nul n'était mieux désigné pour cet enseignement qu'il est à même de constituer avec les matériaux personnellement rapportés. Nous avons déjà dit ici quelle riche bibliothèque en langues diverses il a su choisir dans la cachette de Touen-houang. Le déchiffrement n'a pas refroidi le premier enthousiasme. C'est ainsi que M. Sylvain Lévi a étudié des documents sanscrits jusqu'ici inconnus et qu'il a déchiffré des textes dans une langue indo-européenne nouvelle, dont il a été publié quelques fragments par des savants allemands. M. Meillet lui apporte sa collaboration dans l'interprétation linguistique des mots et des formes de cette langue. M. Gauthiot a communiqué à la société asiatique et à la société de linguistique les premiers résultats de son déchiffrement d'une série de traités bouddhiques écrits en soghdien, dialecte iranien à peu près inconnu jusqu'ici. M. Pelliot s'est réservé l'étude des liasses et rouleaux rédigés en chinois et la matière est nouvelle autant qu'abondante. Félicitons le nouveau professeur d'un succès mérité et qui ne se dément pas.

R. D.

Le Gérant : Ernest Leroux.

SARAPIS

V. La statue mystérieuse [1]

Dans le chaos des traditions relatives à la statue, ou plutôt aux statues de Sarapis — πολλὴ καὶ διάφωνος ἱστορία, disait déjà Origène — il n'en n'est pas de plus singulière que celle dont Athénodore de Tarse, le Pseudo-Callisthène et Nouménios nous ont laissé le souvenir : la légende de l'image à la substance mystérieuse.

Nous n'en possédons que des relations dérivées ; même Athénodore — qui, comme nous l'a montré[2] la comparaison de Tacite avec Clément, garde le souvenir d'un trait primitif, celui de l'origine memphite — mêle à son exposé le nom de Bryaxis, résultat d'une infiltration étrangère à la première forme d'une légende qui met en scène l'antique Sésôstris ; chez le Pseudo-Callisthène, le motif est également soudé à un élément hétérogène ; chez Nouménios enfin, toute notion de l'origine égyptienne est effacée, et la fabrication de l'image est localisée à Alexandrie, sous un Ptolémée. La concordance générale d'Athénodore avec la source A du

1) Voir *Revue*, t. LX, p. 285 et t. LXI, p. 182.

2) *Revue*, t. LXI, p. 169. Nous aurions dû rappeler à cette place que Bouché-Leclercq a vu le premier qu'Athénodore sous-entend que c'est pour Memphis qu'avait travaillé Sésôstris et qu'il y a identité entre la tradition enregistrée en troisième ligne par Clément et celle, signalée par Tacite à la place correspondante, qui fait venir l'image de Sarapis de « l'antique citadelle de l'Égypte » (*Revue*, XLVI, p. 12). L'argumentation de B.-L. est toutefois incomplète et a pu être contestée par E. Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 60, n. 1 ; elle est d'autre part entachée d'une erreur de détail : Tacite-Apion ne dit pas que le transfert de Memphis à Alexandrie se soit effectué sous Ptolémée III, qui n'est nommé qu'à l'occasion de la théorie séleucienne.

Pseudo-Callisthène, autorise à faire remonter jusqu'en pleine époque ptolémaïque la naissance du thème qui leur est commun.

Le récit d'Athénodore[1] est le plus circonstancié :

> Le roi Sésostris, après avoir subjugué la plupart des peuples voisins de la Grèce[2], ramena en Égypte, à son retour, d'habiles artisans. Il commanda d'exécuter, sans ménager la dépense, une statue de son ancêtre Osiris. Le travail fut fait par Bryaxis le sculpteur (non l'Athénien, mais un homonyme[3]). Bryaxis employa une matière mélangée et diverse : une limaille d'or, d'argent, de cuivre, de plomb, d'étain, des fragments de toutes les pierres précieuses connues des Égyptiens : saphir et hématite, émeraude et topaze. Il pila et mêla tous ces éléments et y associa du *kuanon* d'où provient la couleur sombre de l'image : puis après avoir trempé la composition dans la préparation qui restait de l'embaumement d'Osiris et d'Apis, il façonna le Sarapis dont le nom même indique le rapport avec les funérailles et la fabrication avec des matériaux propres à la sépulture, *Osirapis* étant formé d'*Osiris* et *Apis*.

Dans la tradition suivie par Nouménios et conservée par Origène, le mélange de matériaux qui a servi pour la statue de Sarapis est plus complexe encore que la mixture détaillée par Athénodore. Tous les produits du règne animal et du règne végétal entraient dans la composition de l'image prodigieuse commandée par « Ptolémée[4] ». Le but de Ptolémée,

1) Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, IV, 48.

2) Τὰ πλεῖστα τῶν παρ' Ἕλλησι παραστησάμενος ἐθνῶν. Il s'agit de l'expédition classique (Hérodote, II, CII, CVI) contre la Thrace et l'Asie-Mineure, patrie du vrai Bryaxis.

3) Κατασκευάζει δὲ αὐτὸν Βρύαξις ὁ δημιουργός, οὐχ ὁ Ἀθηναῖος, ἄλλος δέ τις ὁμώνυμος ἐκείνῳ τῷ Βρυάξιδι, ὃς ὕλῃ καταχέχρηται... μικτῇ καὶ ποικίλῃ. Petersen remarque justement (*l. c.*, p. 66) qu'il y a désaccord entre ὁ δημιουργός « le fameux sculpteur » et οὐχ ὁ Ἀθηναῖος κ. τ. λ. Ces mots qui interrompent le mouvement de la phrase paraissent une glose dont l'auteur est peut-être le Compilateur transcrit par Clément.

4) Ptolémée n'est pas désigné plus clairement : il est arbitraire de supposer comme le fait E. Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 71, n. 5, qu'il est question de Sôter.

ajoute le texte d'Origène, était de présenter aux Alexandrins une manifestation directe de la divinité (οἱονεὶ ἐπιφανῆ δεῖξαι... θεόν[1]).

Dans la légende de la fondation du Sarapéion que nous connaissons déjà[2], la notion de l'idole composite est associée à la figure virile du groupe Zeus-Héra, que le texte latin qualifie de *simulacrum sedens ex ea materia figuratum quam dinoscere hominis virium non est* (il faut lire dans le grec : ξόανον καθεζόμενον οὗ θνητὸς τὴν[3] φύσιν οὐχ εὗρεν ἀπαγγεῖλαι). Ausfeld[4] qui a eu le mérite de reconnaître l'identité de cette *materia* inconnaissable et de l'ὕλη μικτή d'Athénodore a vu dans le membre de phrase οὗ θνητὸς τὴν φύσιν... l'œuvre d'un interpolateur du *Roman*. Cette hypothèse est erronée. L'appartenance de cette donnée au fond premier du chapitre XXXIII est garantie par l'exacte symétrie du récit pseudo-callisthénien avec celui d'Athénodore. Le Zeus-Sarapis de substance mystérieuse du premier doit l'existence à Sésonkhôsis le kosmokratôr, comme l'Osiris-Sarapis d'Athénodore est attribué à l'initiative de Sésôstris, vainqueur du monde, dont Sésonkhôsis n'est qu'un doublet ; le οὗ φύσιν... et la mention d'un vieux Pharaon conquérant font corps ; c'est donc bien l'auteur, antérieur à Apion, du récit A qui a rattaché à la fois le nom de Sésonkhôsis et l'idée d'une composition mystérieuse au Zeus de la chapelle de Rhakôtis[5]. L'opinion d'Ausfeld renferme cependant une parcelle de vérité, la notion de la

1) Origène, *Contr. Cels.*, V, 30.

2) Pseudo-Callisthène, I, XXXIII ; cf. *supra*, t. LXI, p. 164.

3) Le ms. de Paris porte θνητόν, mais l'arménien concorde avec le latin et le confirme. Raabe a introduit θνητόν dans le texte de sa rétroversion et n'a reconnu que dans une note (p. 23, n. 2) la possibilité d'une interprétation conforme à Julius Valérius. Son procédé a induit en erreur Petersen, *Archiv f. Relgw.*, XIII, p. 69.

4) Ausfeld, *Alexanderroman*, p. 140.

5) La symétrie du Pseudo-Callisthène et d'Athénodore fournit inversement un argument décisif contre l'hypothèse de Petersen (*Archiv*, XIII, pp. 66 et suiv.) qui, supposant une lacune dans le texte de Clément, propose de distinguer la statue d'Osiris, commandée par Sésôstris, de celle de Sarapis exécutée pour Ptolémée par Bryaxis.

matière impénétrable ne peut avoir appartenu originellement au Zeus parèdre de Héra, car elle suppose nécessairement une statue isolée. L'auteur de A, qui opère sur un groupe Zeus-Héra qui a pu réellement exister au Sarapéion, y a rattaché une notion qui, comme nous allons voir, n'a rien de commun avec une véritable œuvre de sculpture. Il ne faut pas en effet chercher dans l'histoire de la plastique l'origine du Sarapis fantastique dont parlent, en dehors du Pseudo-Callisthène, Athénodore et Nouménios : ni l'art grec[1], ni même l'art égyptien n'en ont fourni le modèle.

Kroker a compris qu'il faut demander à la littérature religieuse de l'Égypte ptolémaïque l'explication de l'énigmatique description d'Athénodore (Nouménios et le Pseudo-Callisthène lui sont inconnus), mais il a fait fausse route[2] en comparant la statue commandée par Sésôstris aux idoles composites comme celle du Sokari de Dendéra « dont la tête est d'argent, les pieds d'argent, les bras d'or, le cœur d'argent, la poitrine de bronze noir[3] » etc. La statue d'Athénodore n'est pas un assemblage de pièces métalliques de nature différente ou « une figure faite en pierres nombreuses selon la parole des ancêtres[4] », c'est une masse formée par l'alliage

1. S. Reinach rejette avec raison (*Cultes*, II, p. 352) le rapprochement indiqué par Max Egger entre la technique du Sarapis d'Athénodore et celle de l'Apollon de Daphnae, œuvre de Bryaxis décrite par Philostorge (*Rev. Et. gr.*, II, p. 104) : une statue en bois de vigne avec la chevelure et la couronne de laurier en or et deux énormes hyacinthes enchâssées à la place des yeux. Mais l'analogie qu'il découvre lui-même (c'est à tort qu'il se réclame de Klein, *Arch. Ep. Mittheil*, t. V, p. 96, n. 3) entre ce Sarapis et celui que mentionne Apion (cf. *supra*, *Revue*, 1909, II, p. 298 n. 2) n'est pas moins illusoire : la statue du labyrinthe (etiam nunc in labyrintho) taillée dans un bloc colossal d'émeraude s'apparente à l'Arsinoé en topaze haute de quatre coudées (Pline, XXXVIII, 108) et à toutes les idoles en pierres précieuses chères à l'imagination de l'Égypte de la décadence comme la Venus en lapis-lazuli incrusté d'or de l'*Abrégé des Merveilles* (tr. Carra de Vaux, p. 300 ; cf. Maspero, *Journal des Savants*, 1899, p. 74).

2) Kroker, *Gleichnamige gr. Künstler*, p. 29.

3) Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 38, l. 54 = Loret, *Rec. travaux*, t. IV, p. 23. Cf. Maspero, *Annuaire de l'École des Hautes-Études* (*sc. hist. et phil.*), 1897, pp. 11-15.

4) Mariette, *Dendérah*, t. III, pl. 30, l. 6-7.

homogène de matériaux disparates. Pour trouver le prototype de l'œuvre du soi-disant Bryaxis, il faut lire dans le Rituel même consulté par Kroker, celui des fêtes d'Osiris au mois de khoiak[1], la recette suivant laquelle on fabriquait les simulacres divins, notamment celle de l'Osiris Ḫnt-Ament.

Dans le moule qui représente une figure à tête humaine avec la mèche divine et l'uraeus, tenant dans ses mains le *pedum* et le *flagellum*, introduire :

Sept mesures de terre ; deux *hin* et demi d'eau du nome de Busiris et de l'étang sacré ; quatre mesures deux tiers de myrrhe ; une mesure trois quarts de résine fraîche ;

Deux mesures *qt* de chacune des plantes aromatiques broyées et passées au crible : acore, souchet odorant, bois de caroubier, écorce de cannelle, résine de lentisque, roseau d'Ethiopie, bois d'aspalathe, fleur de henné, romarin, acacia, graines de genévrier, souchet[2] ;

Métaux et pierres précieuses au nombre de vingt-quatre, broyés et mélangés : or, argent, pierre blanche, pierre rouge, lapis-lazuli, turquoise de Syrie, turquoise artificielle (?), vert minéral de la Haute et de la Basse-Égypte, onyx (?), cornaline, *tmḥw* de Nubie, *s'sn*, *tmḥ*, albâtre (?) vert antimoine, *rḱ* vert artificiel, *shr*, *ds* noir, *ds* blanc, *hm'g'* d'Ethiopie, ajouter une mesure un tiers de pulpe (ou farine) de dattes.

Le 21 khoiak, démouler[3].

Le 23 [peindre le corps du Ḫnt-Ament[4]] en couleur jaune, ses yeux suivant le modèle des yeux, sa chevelure en couleur *mh*, sa barbe de

1) Mariette, *Dendérah*, t. IV, pl. 35-36. Réédité, traduit et commenté par Loret, *Recueil*, t. III, 43-57 ; IV, 21-33 ; V, 85-103. Autre traduction de Brugsch, *Zeitschr. f. äg. Spr.*, 1881, 77-111 ; cf. Dümichen, *ib.*, 1882, p. 88-101. Ce document a souvent été cité depuis un quart de siècle (en dernier lieu par Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, p. 258) sans qu'aucun effort ait été tenté pour en améliorer l'interprétation ; il est d'un haut intérêt pour l'histoire du culte égyptien que l'étude de ce texte capital et difficile soit reprise.

2) La traduction des termes botaniques, sur plusieurs points fort incertaine, est donnée d'après le glossaire de la *Flore pharaonique* de Loret, pp. 137 et suiv.

3) Col. 133-144 (*Recueil*, V, p. 92-94 ; *Zeitschr.*, 1881, p. 99).

4) Restitution certaine d'après c. 127.

lapis-lazuli, et ses joues d'émeraude, et les parties voisines en jaune[1].

On a reconnu sans peine « toutes les plantes » de Nouménios[2], « tous les métaux et pierres précieuses[3] », les drogues funéraires, le colorant d'Athénodore[4]; on s'explique aussi que, bien que Nouménios et Athénodore indiquent la composition du soi-disant ἄγαλμα, le Pseudo-Callisthène la déclare inconnaissable, car la formule de la fabrication de l'effigie rituelle est en théorie dissimulée aux profanes, c'est « le mystère qu'on ne voit ni n'entend, que le père transmet à son fils » ; on comprend enfin que cette mixture ait fait apparaître un dieu *épiphane* : nous sommes en présence du rite important qui crée le dieu de l'année, remplacé au khoiak suivant quand ses énergies sont épuisées. L'effigie divine décrite par l'inscription de Dendéra faisait nécessairement partie de l'attirail du culte du Sarapis alexandrin : le Sarapis-Osiris de Rhakôtis, dieu grand de

1) *Ibid.*, c. 150.

2) Il n'y a pas trace à Dendéra des substances d'origine animale associées aux produits végétaux par le pythagoricien qui, d'autre part, est muet sur les minéraux.

3) Il ne semble pas y avoir entre les six métaux énumérés par Athénodore (les principaux des métaux usuels) et les « sept métaux planétaires de l'alchimie » le rapport indiqué par Kroker, *l. c.*, p. 20, Amelung et de Ricci, *Rev. Archéol.*, 1903, II, p. 186 et n. 2, Petersen, *Archiv*, XIII, p. 68, n. 2.

4) La coloration foncée obtenue à l'aide du *kuanon*, d'après Athénodore, appartient sans doute à une tradition sacerdotale différente de celle que représente l'inscription de Dendéra : le Hnt-Ament est polychrome. L'Osiris d'Athénodore s'apparente en ce point au Kneph décrit par Porphyre (Eusèbe, *Praep. Ev.* III, xi, p. 115) : τὸν δημιουργόν, ὃν Κνὴφ οἱ Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσιν, ἀνθρωποειδῆ, τὴν δὲ χρόαν ἐκ κυανοῦ μέλανος ἔχοντα ; *ib.*, III, xii, p. 11, le ἐκ κυανοῦ χρῶμα du dieu d'Éléphantine est expliqué ὅτι ὑδραγωγὸς ἐν συνόδῳ ἡ σελήνη. Porphyre et Athénodore entendent par κύανον non le bleu ainsi qu'on traduit d'ordinaire dans le texte de Clément, mais une couleur très sombre, presque noire ; il faut rapprocher la description d'Athénodore de la théorie exposée par Plutarque (*De Iside*, xxxiii) : τὸν δ' Ὄσιριν αὖ πάλιν μελάγχρουν γεγονέναι μυθολογοῦσιν, ὅτι πᾶν ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἱμάτια καὶ νέφη μελαίνει μιγνύμενον, καὶ τῶν νέων ὑγρότης ἐνοῦσα παρέχει τὰς τρίχας μελαίνας. L'hymne du *Pap. magique* de Paris, l. 2336 (Dieterich, *Abraxas*, p. 35) qui qualifie le Cerbère de κύων κυανόχροος, se rattache à la même conception. — Voir, sur la signification de la « blue, or almost black, colour with indigo », Gardiner, *Äg. Zeitschr.*, 1910, p. 162.

l'Occident, était un Ḥut-Ament au même titre que l'Oserapis de Memphis. Il n'y a guère lieu de douter que les Ns-kdi et les Pšeramon aient accompli chaque année, dans la succursale de Rhakôtis comme dans la maison-mère de Memphis[1] la reconstitution de l'image sacrée du grand dieu de l'au-delà.

C'est sans doute une curieuse déformation des faits que celle que nous observons chez les narrateurs grecs[2] prêtant à une création durable de l'art du sculpteur les caractères de l'image rituelle, périodiquement renouvelée, que les prêtres installaient au retour du mois de khoiak dans le « coffre mystérieux posé sur la barque ». Mais si grave que soit la méprise, elle n'excède pas la mesure de diffraction qu'impose aux réalités égyptiennes le passage par le prisme hellénique ; pour les Alexandrins même bien informés, la civilisation indigène est un monde clos.

On peut être surpris de l'accord qui s'est établi entre les critiques[3] pour considérer la description d'Athénodore comme conforme en somme à la réalité et susceptible de fournir des éléments à l'étude du Sarapis au Cerbère. Athénodore paraît en effet avoir retrouvé le surprenant Osiris

1) Le sanctuaire de Memphis est cité dans l'inscription de Dendéra (c. 26, etc.) comme un de ceux où est suivi le rituel décrit plus haut.

2) D'autant plus curieuse que la littérature alexandrine n'a pas complètement ignoré le caractère véritable du rite de la fabrication de l'effigie. Voir chez Plutarque, *De Iside*, xxxix, la description de l'ἀγαλμάτιον (composé de terre végétale, de substances aromatiques et d'eau) qui représente Osiris retrouvé.

3) S. Reinach, *Cultes*, t. II, p. 351 ; Amelung, *Rev. Arch.*, 1903, t. II, p. 184 ; E. Schmidt, *Kultübertragungen*, pp. 60-61 et 71 ; Petersen, *Archiv*, t. XIII, p. 68. — Schmidt et Petersen (ainsi que Bouché-Leclercq, *RHR*, t. XLVI, p. 13, n. 1) vont jusqu'à identifier le Zeus du Pseudo-Callisthène à la fois à l'Osiris d'Athénodore et au véritable Sarapis au Cerbère. Cette opinion erronée provient d'un usage imprudent de l'addition pratiquée aux versions B et C du *Roman d'Alexandre* par un interpolateur de basse époque (cf. *RHR*, t. LXI, p. 167, n. 5 et *infra*., p. 139, n. 1) ; elle peut d'autant moins être soutenue que si le Ps.-Callisthène fond en un seul objet le Zeus parèdre d'Héra et la statue mystérieuse, il distingue avec soin cette création de Sesonkhôsis du Sarapis hellénistique commandé par Alexandre.

sésostrien dans le Sarapis hellénistique[1]; mais il est clair qu'il ne faut voir là qu'une tentative, exactement comparable à celle que nous avons constatée chez le Pseudo-Callisthène, faite pour reporter la notion de la statue mystérieuse sur un type concret de la plastique; cette notion, à l'origine sans aucune relation avec la statuaire, devait naturellement, une fois popularisée, tendre à se déterminer en se fixant sur une image connue. Le lien établi par Athénodore entre l' « effigie d'Osiris », mélange de minéraux et de drogues colorés au κυάνῳ, et le majestueux colosse, orgueil du sanctuaire de Rhakôtis, est tout artificiel; d'ailleurs la théorie accueillie par le stoïcien de Tarse, rejetée comme bizarre et contraire aux opinions reçues par le Compilateur source de Clément[2], par Clément lui-même et par Apion, n'a trouvé d'écho à Alexandrie qu'au moment du triomphe du christianisme.

Il faut en effet descendre jusqu'au cinquième siècle, jusqu'à Rufin, qui d'ailleurs ne la prend pas franchement à son compte, pour retrouver l'idée que les écrivains alexandrins précités combattaient chez Athénodore. Rufin (qui

1) Tel est du moins le sentiment qu'ont prêté à Athénodore, le Compilateur et à sa suite Apion

2) Ἀλλ' ὅ γε Ἀθηνόδωρος ὁ τοῦ Σάνδωνος ἀρχαΐζειν τὸν Σάραπιν βουληθεὶς οὐκ οἶδ' ὅπως περιέπεσεν ἐλέγξας αὐτὸν ἄγαλμα εἶναι γενητόν. Il me paraît sage de ne pas toucher au texte bien que la construction de περιέπεσεν soit insolite. Les émendations proposées sont insoutenables : celle de Stählin, qui change οὐκ οἶδ' ὅπως en οὐκ οἶδ' ὅτῳ, car Athénodore contredit non pas « on ne sait qui » mais les auteurs des récits antérieurs (juste remarque de Petersen, *Archiv*, XIII, p. 66); celle de Petersen, qui corrige (*ib.*) γενητόν en ἐγγενητόν, parce que le texte n'oppose pas une statue indigène à une statue importée, mais une statue faite de main d'homme à une statue achiropoiète. Les correcteurs, surtout Petersen, semblent avoir été désorientés par la pensée, en effet singulière sous la plume de Clément, qu'exprime l'ensemble de la phrase. Comment Clément peut-il rejeter, comme tendancieuse et inventée dans le seul but de vieillir Sarapis, une théorie qui ôte à la statue le prestige d'une origine divine et la réduit à la condition d'un ἄγαλμα γενητόν, alors que les pages du *Protreptique* qui précèdent la dissertation sur Sarapis n'ont pas d'autre but que de prouver qu'il n'y a pas de statue divine qui ne soit faite de main d'homme? La solution n'est pas dans un changement de texte : en réalité, Clément a simplement reproduit, telle qu'il l'a trouvée, une phrase de son modèle, sans voir qu'elle allait directement à l'encontre de son argumentation propre.

pourrait être pour l'archéologue un témoin extrêmement précieux, car ses informations sur le Sarapéion reposent sur le rapport des spectateurs oculaires des événements de l'an 391, de ceux qui ont vu traîner sur la voie publique, mettre en pièces et détruire le chef-d'œuvre jusque-là préservé de tout contact par une religieuse terreur[1] et pour la première fois arraché au mystère de la cella) sait que certains identifiaient la statue « en métaux et bois de toute espèce » à la colossale image qui semblait pouvoir « toucher l'un des murs de sa droite, l'autre de sa gauche ». Les archéologues qui ont eu l'ingénuité de chercher dans ce texte un renseignement authentique sur la technique du Sarapis colossal n'ont pas pris garde aux restrictions que comporte le *ferre* à l'imparfait employé par Rufin : *omnibus generibus metallorum lignorumque compositum ferebatur*. Rufin relate ici non une constatation de témoins oculaires, mais une rumeur indépendante de l'expérience directe et antérieure à l'événement de 391; il ne peut aider à prouver que la vitalité d'un motif légendaire. Bien loin encore derrière lui vient Eustathe[2], qui donne une nouvelle preuve de l'origine tardive de sa source quand il retrouve le Sarapis οὗ φασι τὸ ἄγαλμα τοῖς ὁρῶσιν ἄδηλον εἶναι οἵας φύσεως ἦν dans la statue que Ptolémée fit venir de Sinope.

Pour n'avoir joui que d'un crédit restreint auprès des Alexandrins non chrétiens, l'idée que le Sarapis au Cerbère était d'une constitution singulière n'en a pas moins influé profondément sur les conceptions attachées à la grande statue du Sarapéion. Le Compilateur lui-même, qui repousse avec énergie la théorie de l'ἄγαλμα γεννητόν, en subit l'empreinte sans le savoir. Il combat Athénodore parce que la version d'apparence rationaliste du stoïcien dépouille à ses yeux le monument de l'auréole d'une origine surhumaine; moins bien informé ou moins perspicace que Nouménios,

1) Rufin, *Hist. eccl.*, II, p. 23 : « Persuasio quaedam ab ipsis gentilibus fuerat dispersa quod si humana manus simulacrum illud contigisset, terra dehiscens illico solveretur in chaos ».

2) Eustathe, *Geogr. gr. min.*, II, p. 262.

il n'a pas compris qu'il y a, au fond de cette histoire de métaux et de drogues, une affirmation de la qualité extraordinaire de la statue divine. Sa propre conception dérive de celle qu'il méconnaît. Clément la résume d'un mot quand il parle de l'audace de ceux qui déclarent *achiropoiète* la statue de Sinope[1]. Le Compilateur n'a sans doute pas employé le mot — ἀχειροποίητος semble un terme spécifiquement chrétien[2]. Mais il a cru à la chose[3]. Nous savons que Sarapis — Ζεὺς Πολιεύς — était le patron divin d'Alexandrie, le protecteur qui gardait la ville de tout mal[4], que de l'intégrité de son symbole visible dépendait l'existence même de l'univers[5]. La statue détruite en 391 était un talisman analogue au Palladium ou aux Artémis taurique et éphésienne[6], fétiches tombés du ciel (διιπετής, διοπετής, οὐρανοπετής) ou forgés dans l'atelier divin d'Héphaistos, partant non créés par la main de l'homme. La théorie à laquelle Clément fait une allusion scandalisée est donc une accommodation d'inspiration purement grecque de celle, sortie par un malentendu d'une croyance égyptienne, qui voulait qu'une certaine statue de Sarapis fût d'une constitution qui la différenciât des œuvres vulgaires de la sculpture.

1) Τούτῳ ἀχειροποίητον εἶναι τετολμήκασι τὸν Αἰγύπτιον Σαράπιν. L'idée exprimée par ce membre de phrase (qu'il faut rapprocher du passage où est appréciée la thèse antagoniste, cf. *supra*, p. 132, n. 2) s'applique exclusivement au groupe des théories énoncées en premier lieu, et particulièrement à la théorie sinopique.

2) Cf. Dobschütz, *Christusbilder*, p. 37.

3) Cela résulte non seulement de l'allusion de Clément à la croyance à un Σαράπις ἀχειροποίητος mais encore du détail caractéristique, qu'Apion a dû trouver chez le Compilateur, de la motilité de la statue. Clément a certainement abrégé le récit de S de même qu'il a amputé la version d'Isidore de la précieuse indication relative au Ptolémée *quem tertia aetas tulit*.

4) *Cf. supra*, *RHR*, t. LXI, p. 165.

5) *Cf. supra*, p. 133, n. 1.

6) Rappelons que la littérature chrétienne place à Alexandrie une seconde statue achiropoiète, image d'Artémis dont nous ne connaissons la légende que par le travestissement polémique qui est à la base d'Isidore de Péluse, ep. 207 (T. IV, p. 535 Schott) et de Suidas, *s. v.* Διοπετής (Dobschütz, *Christusbilder* p. 22*).

De ces deux conceptions qui témoignent de l'atmosphère de vénération dont s'entourèrent les images sacrées du Sarapéion, il faut rapprocher celle qui se reflète dans deux textes qui nous ramènent aux IV[e] et V[e] siècles finissants. Damaskios, dans une biographie imprégnée d'éléments égyptiens[1] du néoplatonicien Héraïskos, rapporte au sujet de cet extatique qu'il était doué de la faculté de distinguer entre les images vivantes, c'est-à-dire animées par la présence réelle du Dieu (ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατεχόμενον) et les effigies ordinaires, produits inertes de l'art humain (ἄψυχον ἄγαλμα καὶ ἄμοιρον θείας ἐπιπνοίας[2]). Il entrait en transe[3] à l'approche des images privilégiées et c'est ainsi qu'il reconnaît la nature de l'ἄρρητον ἄγαλμα τοῦ Αἰῶνος ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν. Il y avait un siècle, au temps d'Hréaïskos, que le Sarapéion et ses statues étaient détruits; mais l'Aiôn-Osiris-Sarapis[4] de la période dernière de la religion égypto-hellénique a hérité des propriétés de la grande statue anéantie au 391 ; pour raffermir le courage de la petite cohorte des fidèles de Sarapis, ébranlée par la destruction de l'image réputée inviolable, le philosophe Olympios expose que la ruine de matériaux périssables est un fait sans importance et que la puissance qui y résidait à pris son vol vers le ciel (δυνάμεις δέ τινας ἐνοικῆσαι αὐτοῖς καὶ εἰς οὐρανὸν ἀποπτῆναι[5]).

La doctrine qui a inspiré Olympios est d'origine égyptienne[6].

1) L'illumination des vêtements d'Héraïskos mort s'explique par la donnée de Plutarque (*De Iside*, LI) sur l'ἀμπεχόνη φλογοειδής (cf. *ib.*, LXXVII τὸ φωτοειδές) d'Osiris. Voir sur des textes directement ou indirectement apparentés, Reitzenstein, *Hell. Mysterienreligionen*, pp. 29-30 et 106. Suivant une hypothèse de Devéria, *Mémoires et fragments*, I, p. 30, reprise par Maspero (*Journal des savants*, 1899, p. 277) la légende d'Héraïskos se rattache immédiatement à la croyance exprimée par la formule égyptienne de l'illumination du défunt.

2) Suidas, I, II, p. 871 s. v. Ἡραΐσκος.

3) Dobschütz, *l. c.*, p. 331* rapproche ce cas de suggestion de ceux qui sont attribués à Catherine Emmerich et d'autres mystiques.

4) Sur l'identité de l'Aiôn-Osiris avec Sarapis, cf. *infra* VII.

5) Sozomène, VII, 15.

6) Les explications d'Amelung, *Rev. Arch.*, 1903, t. II, p. 178 et de Dobschütz, *Christusbilder*, p. 24, sont insuffisantes.

Elle dérive, comme l'a montré Erman[1], de la croyance, exprimée dans divers textes hiéroglyphiques de l'époque des Lagides[2], suivant laquelle l'âme du dieu peut quitter le ciel pour descendre dans l'image divine d'où elle s'envole à l'occasion. La légende de Sarapis garde donc, indépendamment de la notion grecque de la statue achiropoïète, le souvenir des deux sortes de représentations que nécessitait le culte égyptien ; alors que la description d'Athénodore dérive des recettes suivant lesquelles se fabriquait le moule du dieu des grandes fêtes annuelles, l'effigie animée par la « présence réelle » correspond sans doute à cette statuette portative qui était l'objet principal du culte journalier[3].

Grâce aux écrivains chrétiens qui ont sauvé du naufrage le souvenir de ces remarquables croyances alexandrines, nous saisissons maintenant l'explication de ce fait singulier : la légende de Sarapis, ce dieu sans histoire et sans mythe, est essentiellement le roman de sa statue. — Statue dont la nature est énigmatique ; statue animée par la présence invisible du *numen*, statue talisman, qu'on ne peut toucher sans que croule le ciel et que l'univers retourne au chaos ; statue grecque d'un dieu égyptien, exotique d'un dieu indigène ; statue de vénérable antiquité dédiée par Sésôstris ou Sesonkhôsis, ou statue de fraîche date commandée sur place par Alexandre le Fondateur ou importée sous un Ptolémée indécis de Séleucie ou de Memphis, de Sinope la pontique ou d'un fleuve Sinops imaginaire ; Zeus, Pluton, ou Osiris. Quels que soient les éléments archéologiques qui s'y trouvent utilisés, c'est l'histoire religieuse, et non celle de l'art, qui nous révèle la cause initiale de ce foisonnement de traditions

1) Erman, *Aeg. Religion*, 2[e] éd., p. 276.

2) Aux documents publiés par Dümichen, *Resultate*, pl. XXXIV-XXXVI et XXXIX-XL (signalés par Erman, *l. c.* p. 55) il faut ajouter l'inscription de la stèle de Bentrèš (Ledrain, *Monum. égypt. de la Bibl. nat.*, pl. 36, l. 24 ; trad. par Maspero, *Contes popul.*, 3[e] éd., p. 168 et par Ranke dans Gressmann, *Altorientalische Texte*, t. I, p. 232), fraude sacerdotale thébaine de l'époque ptolémaïque, peut-être du temps de Philometor (Spiegelberg, *Rec. Trav.*, 1907, p. 181).

3) *Cf.* Erman, *l. c.*, pp. 55 et suiv.

fabuleuses. Sarapis était — nous verrons bientôt pourquoi — un Dieu sans père, sans mère, sans généalogie ; à la question de son origine la mythologie n'offrait pas de réponse. La curiosité, déçue de ce côté, s'est reportée sur les symboles tangibles du mystérieux Zeus de Memphis et de Rhakôtis. Deux thèmes de la croyance populaire indigène, celui de la statue de substance singulière ou inconnaissable (qui lui-même a suscité dans l'esprit des Grecs l'idée de la statue non faite de main d'homme) et celui de la statue possédée, confusément aperçus à travers le voile qui toujours déroba aux yeux des Alexandrins le sens exact des notions égyptiennes, se sont rejoints autour des images divines du Sarapis et leur ont conféré un caractère d'énigmatique et surnaturelle étrangeté, conforme à la nature impénétrable du dieu qu'elles représentaient. Au cours des longs siècles de la splendeur alexandrine, plusieurs monuments purent paraître marqués du signe : la figure virile du groupe Zeus-Héra (si elle a existé en dehors de la fiction littéraire) ou l'Osiris-Aiôn d'Hèraïskos ; mais celui vers qui se tourne avec prédilection la dévotion des fidèles de Sarapis fut sans doute de bonne heure l'image prodigieuse qui se dressait, isolée et géante, au fond de la cella du Sarapéion.

* * *

C'est sur le texte d'Athénodore que se fonde l'opinion, assez accréditée depuis quelques années[1] qui attribue à Bryaxis la paternité de cette œuvre fameuse. La base est fragile. Nous ne savons par suite de quel accident le nom du sculpteur carien, disciple de Scopas, est venu échouer dans l'his-

1) Elle est notamment représentée par Amelung (*Rev. Archéol.*, 1903, t. II, p. 188 et suiv. ; *Sculpturen des Vatic. Museum*, II, p. 495) qui la défend, *Ausonia*, III, p. 120, contre les objections de Sieveking. Dans le même sens qu'Amelung, S. Reinach, *Cultes*, t. II, pp. 351-354 ; E. Schmidt, *Kultübertragungen*, p. 71 ; H. Ph. Weitz, dans Roscher, *l. c.*, c. 365 et suiv. et *Klio*, X, p. 125. Plus réservés sont Klein, *Gesch. d. griech. Kunst*, t. II, pp. 384-5 et Petersen *Archiv f. Religionsw.*, XIII, p. 47.

toire de Sésôstris alors qu'il est absent du récit de Nouménios où il pourrait figurer sans anachronisme à côté d'un roi appelé « Ptolémée » tout court. Même si l'on admet que l'anecdote athénodorienne emprisonne le reflet égaré d'une tradition qui mettait le nom de Bryaxis en connexion avec une statue du Sarapéion, la valeur et la portée exactes de cette tradition hypothétique restent à établir. Est-ce vraiment du colosse qu'on faisait honneur à Bryaxis? Si oui, cette attribution est-elle fondée? On hésite à trancher ces questions par l'affirmative. Le peu que nous savons des circonstances de la vie de Bryaxis n'encourage guère à penser que l'activité de ce grand artiste ait pu s'exercer à Alexandrie dans les dernières années du IV[e] siècle. Bryaxis était déjà un homme de pleine maturité quand, vers 350, il s'associa à Scopas dans les travaux du Mausolée; il était fort avancé en âge quand, pendant la période où s'édifiait la monarchie séleucide, vers 320-310, il émigra aux bords de l'Oronte pour se mettre au service du premier roi grec de Syrie. Lui prêter l'exécution du colosse, c'est supposer qu'à la fin d'une longue existence il a changé une dernière fois de maîtres et que la conception du Sarapis est le dernier éclair d'un génie vainqueur de l'extrême vieillesse. Plusieurs considérations empêchent d'accéder à cette hypothèse en elle-même assez peu vraisemblable.

Tout d'abord, il est difficile de croire que Ptolémée, à peine installé à Alexandrie, ait songé, du vivant de Bryaxis, à réaliser la vaste entreprise architecturale que suppose la commande du Sarapis au kalathos. Ce groupe colossal[1] a été destiné d'origine à un sanctuaire de dimensions proportionnées et exécuté à la mesure de l'immense cella de Rhakôtis, mais l'affirmation du roman forgé par Apion-Tacite ne saurait suffire à accréditer l'idée que Sôter, au début d'une domi-

1) Rufin, II, 23 : simulacrum Serapis ita erat vastum ut dextra unam parietem alterum laeva perstringeret. Il y a d'ailleurs dans cette assertion une part de réminiscence littéraire : le Zeus de Phidias semblait ἐὰν ὀρθὸς γένηται διαναστὰς ἀποστεγάσειν τὸν νεών (Petersen, *Archiv*, XIII, p. 74).

nation mal affermie et traversée de longues guerres, ait eu le loisir d'ordonner la construction du grand Sarapeion « de Parménion ».

Considérons d'autre part le groupe lui-même du Dieu « apaisant d'un geste de la main droite le θηρίον πολύμορφον, de la gauche tendant le sceptre »[1]. La figure divine pourrait remonter au IV[e] siècle; il en va autrement du θηρίον.

L'être hybride qui flanque le Sarapis assis et que déjà Apion (chez Plutarque) décompose en Cerbère et dragon, est singulièrement composite : il a trois têtes, celle d'un lion au milieu, celle d'un chien caressant à gauche, celle d'un loup aux dents menaçantes à droite; le serpent enlace le tout de ses replis, dressant sa tête au dessus de celle du lion[2].

A la différence de Petersen[3] qui ramène à une origine hellénique toutes les parties de cet assemblage, Homo, Amelung et E. Schmidt[4] ont reconnu que l'archéologie grecque ne suffit pas à rendre intelligible la quadruple nature du θηρίον. Le point de départ est évidemment le chien de Pluton[5], parfois représenté tricéphale (avec trois têtes

1) Ce sont les termes de la description appliquée par contre-sens au Zeus de Sesonkhôsis par l'auteur de l'addition du Pseudo-Callisthène signalée plus haut (*RHR*, t. LXI, p. 167, n. 5); ils reproduisent vraisemblablement un texte antique de bonne source. *L. c.*, il eût fallu citer à l'appui de la correction de κορίζον en κυρίζον ce passage péremptoire du *Papyrus magique* de Paris (l. 189, dans Wünsch, *Seth. Verfluchungstafeln*, p. 91) : ἐγώ εἰμ' ὁ... κυρίως δράκοντα τὸν ἀλλόμορφον (le dernier mot est altéré).

2) La description de Macrobe, *Sat.* I, XX, a pu être précisée d'après les répliques du Sarapis colossal par Amelung, *Revue Arch.*, 1903, t. II, p. 196; cf. Petersen, *Archiv*, XIII, p. 72. En dehors de Macrobe, du Pseudo-Callisthène et des sources indiquées p. 144, n. 1, on ne trouve guère d'autre signalement du monstre que celui d'un texte magique qui semble mentionner Kerkouroboros (?) le dragon et le chien tricéphale, Cerbère, le gardien de l'Hadès (Berthelot, *Col. des anc. alch. grecs, textes grecs*, I, XIII *bis*, 5, p. 34; cf. Drexler, Roscher, *Lexikon*, II, c. 1135).

3) Petersen, *l. c.*, p. 73.

4) Homo, *Mél. d'arch. et d'hist.*, t. XVIII (1898), p. 312; Amelung, *l. c.*, pp. 202-204; Schmidt, *l. c.*, p. 77, n. 4.

5) Le chien d'Asklèpios aussi était associé au serpent dans la statue chryséléphantine que Thrasymède exécuta pour Epidaure et que Bouché-Leclercq, *RHR*, 1902, t. I, p. 27 et Petersen, *Archiv*, XIII, p. 72, supposent avoir servi directement de modèle au Sarapis.

de *chien*) et accompagné du serpent[1]; mais ce sont des influences égyptiennes qui ont fait du vieux Cerbère un monstre polymorphe.

Les deux têtes de loup et de chien nous semblent trouver leur explication dans la légende hécatéenne des deux fils et lieutenants d'Osiris, Anubis et Makédon, le dieu chien et le dieu loup : ἀμφοτέρους δὲ χρήσασθαι τοῖς ἐπισημοτάτοις ὅπλοις ἀπό τινων ζῴων οὐκ ἀνοικείων τῇ περὶ αὐτοὺς εὐτολμίᾳ· τὸν μὲν γὰρ Ἄνουβιν περιθέσθαι κυνῆν, τὸν δὲ Μακεδόνα λύκου προτομήν : ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ τὰ ζῷα ταῦτα τιμηθῆναι παρὰ τοῖς Αἰγυπτίοις[2]. Ce conte traduit en style evhémériste un mythe égyptien. Eduard Meyer et Bissing[3] ont pu déterminer le groupe divin auquel correspondent l'Anubis et le Makédon d'Hécatée; ce sont Anpu et Upuat, les deux compagnons d'Osiris, les gardes du corps du dieu infernal que nous voyons associés sur la peinture murale de Kom eš-Šugafa[4], l'un avec la tête de chien, l'autre avec la tête de chacal et la queue de serpent. La correspondance de notre monument avec la conception hécatéenne est d'autant plus remarquable que la littérature grecque n'a d'ordinaire pas distingué entre les deux dieux chacals et y voit tantôt deux chiens[5] et tantôt deux loups[6].

Si, par les deux têtes latérales, on a visé le couple anubien, il est à priori vraisemblable que le lion[7] doit aussi désigner un dieu distinct et dont le rôle à côté de Sarapis a dû être considérable, car non seulement la tête principale, mais aussi le corps du Cerbère sont léonins[8]. On songe

1) V. Immisch, ap. Roscher, II, c. 1126 et suiv.

2) Diodore de Sicile, I, xviii, 4.

3) E. Meyer, *Aeg. Zeitsch.*, XLI, 1904, p. 100; Bissing, *Rec. Travaux*, t. XXVII, p. 249 et *Deutsche Literaturz.*, 1909, c. 1709.

4) Schreiber, *Kom-esch-Schukafa*, pl. XII et XIII.

5) Clément d'Alex., *Stromat.*, V, vii.

6) Hérodote, II, 122 (dans un conte dérivé de la légende d'Anubis et d'Upuat, cf. Ed. Meyer, *l. c.*)

7) Petersen, *ib.*, XIII, p. 73 l'explique par les lions gardiens des tombeaux de l'Asie-Mineure.

8) Homo, *l. c.*, p. 310 et suiv.

aussitôt à Horus, qui est à côté d'Anubis la principale et on peut dire la seule figure virile du Panthéon de Rhakôtis[1]. L'Horus égyptien était en effet souvent représenté sous forme de lion[2], et les monnaies de Léontopolis[3] et surtout le petit monument de Saqqara autrefois déchiffré par Froehner[4] permettent d'affirmer que son culte a passé dans la religion gréco-égyptienne et a été capable d'influencer l'art alexandrin. Le texte de cette dernière pièce, important à plus d'un titre, est assez peu accessible pour qu'il soit utile de le reproduire ici en entier.

C'est l'inscription qui couvre le revers, la tranche et s'achève sur l'avers d'une intaille représentant « une figure dans l'attitude et le costume traditionnels des divinités égyptiennes. Vêtue de la schenti et tournée vers la gauche, elle porte de la main droite un sceptre surmonté d'une tête de serpent brandissant la langue ; dans l'autre, abaissée, la croix ansée. Mais, au lieu d'une tête humaine, elle a une énorme tête de lion (λεοντοπρόσωπος) à gueule béante, coiffée de la calantica et du disque solaire avec l'uraeus »[5]. L'objet est destiné, comme nous l'apprend une légende gravée le long du sceptre et en exergue (ἵλεως Ἀμμωνίῳ)[6] à assurer à son propriétaire l'assistance du Dieu léontocéphale.

1) D'après la liste officielle donnée dans l'inscription du grand-prêtre Pšerenptah (Brugsch, *Thesaurus*, V, p. 941), Osarapis avait pour parèdres Isis, Nephthys, Horus, Anubis et Imhotep. La comparaison avec les dédicaces à Sarapis, Isis, Anubis, Harpocrate (Délos, *CIG* 2302; *BCH*, VI, 1882, p. 328, n° 2) montrent que la dévotion alexandrine a éliminé l'indistincte Nephthys et Imhotep-Asklépios, tué par la concurrence de Sarapis dieu guérisseur.

2) V. les monuments et les textes reproduits ou signalés par Lanzone, *Dizionario di mitologia*, pl. CCXXVI ; Lefébure, *Rites égyptiens*, p. 54 ; Dümichen, *Gesch. d. alt. Aeg.*, pp. 166 et suiv. ; Roedger, ap. Roscher, s. v. *Schow*, c. 573 et 576.

3) Head, *Historia numorum*, p. 723 ; cf. V. Schmidt, *Ny-Carlsberg*, *Mon. ég.*, pp. 52-53.

4) Froehner, *Mélanges d'Epigraphie et d'Archéologie*, I-X, p. 1-6.

5) Cf. *Pap. Mag.* de Paris (Wessely, l. 2112) : Ζῴδιον· ἀνδριὰς λεοντοπρόσωπος περιεζωσμένος κρατῶν τῇ δεξιᾷ ῥάβδον, ἐφ' ᾗ ἔστω δράκων, τῇ δὲ ἀριστερᾷ χειρὶ αὐτοῦ ὅλη ἀσπίς τις περιειλίχθω, ἐκ δὲ τοῦ στόματος τοῦ λέοντος πῦρ πνείτω.

6) V. sur cette formule Drexler, *Myth. Beiträge*, p. 53.

Sur le revers :

Κλῦθί μοι
ὁ ἐν Λεοντωπό-
λι τὴν κατοικίαν κ-
εκληρωμένος, ὁ ἐ-
ν τῷ ἁγίῳ σηκῷ ἐνι-
δρυμένος, ὁ ἀστράπ-
των καὶ βροντῶν, κα[ὶ]
γνόφου καὶ ἀνέμω-
ν κύριος, ὁ τὴν ἐνο-
υράνιον τῆς αἰων-
ίου φύσεως κεκλ-
ηρωμένος ἀ-
νάγκην[1].

Sur la tranche (en une seule ligne) :

Σὺ τ' ὁ ταχύεργος, ὁ ἐπήκοος θεός, ὁ μεγαλόδοξος λεοντόμορφος. Ὄνομά σοι...

Sur l'avers « deux rangées de lettres entourent le dieu et forment pour ainsi dire, une bordure ovale »[2] :

Cercle extérieur de gauche : (1) μωσμιωσιαρμι
— — de droite : (2) ωσουσιρμιως φρη
— intérieur de gauche : (3) σημεσερνσο -
— — de droite : (4) τὸ[3] φῶς, πῦρ, φλόξ[4].

L'ὄνομα ainsi placé en vedette est plus qu'un nom ; c'est toute une formule d'invocation sans aucun doute empruntée à la liturgie égyptienne du dieu : *Lion fascinateur* (μιως), *Lion fascinateur*, *Horus Lion fascinateur puissant* (σωτρ). *Lion fasci-*

1) Cf. *Poimandres* I, 9 (Reitzenstein, p. 330) : Νοῦς δημιουργός, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὤν, ἐδημιούργησε διοικητάς τινας ἑπτά, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον · καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἱμαρμένη καλεῖται. V. pour κεκληρωμένος Cumont, *Catalogus codicum*, t. IV, p. 122 ; pour Ἀνάγκη, Wünsch, *Seth. Verfluchungstaf.*, pp. 93-95 ; pour Φύσις αἰώνια, Reitzenstein, *Archiv f. Religionsw.*, VII, p. 400.

2) Froehner, qui croit voir dans ces quatre lignes une série de « mots magiques » les range dans l'ordre 2, 4, 1, 3.

3) Froehner : τό.

4) Φῶς, πῦρ et φλόξ sont personnifiés dans la cosmogonie (d'origine gréco-égyptienne, cf. Dieterich, *Abraxas*, p. 73 et Reitzenstein, *Poimandres*, p. 160 et suiv.) que Philon de Byblos a maquillée à la phénicienne.

nateur, *Soleil* (ρρη)... (le sens du groupe de mots qui occupe la troisième ligne et semble comprendre le début de la quatrième est obscur).

Le dieu léontomorphe s'appelait Harmiôs, simple variante dialectale d'Ἁρμιῦσις[1] dont Spiegelberg[2] a déterminé la signification : Ἁρμιῦσις (on trouve aussi Ἁρπμιῦσις, l'« Horus-Lion »), est le résultat de la fusion d'Horus avec le dieu Mi hs! (Μιῦσις) qui dans un texte du Moyen-Empire[3] reçoit l'épithète de *wsr* (d'où μιυσσουσιρ).

L'Horus léontomorphe de l'intaille de Saqqara est un dieu de la religion astrologique, tout voisin des dieux démiurges de l'hermétisme, il appartient à la basse époque romaine ; mais l'identité d'Harpocrate et du lion est impliquée dans la source (antérieure à Apion) à laquelle remontent en dernière analyse Plutarque et Macrobe[4]. Cette représentation peut-elle avoir agi dès la période moyenne de l'ère ptolémaïque ? Tout doute à cet égard semble levé par les inscriptions[5] qui nous montrent le culte de Αἰών officiel dès l'époque de Ptolémée V, vers 190[6].

Quant au δράκων, les représentations d'Isis[7] et surtout de l'Agathodémon[8] par le serpent sont trop connues pour qu'on

1) Ἁρμιῶς est à Ἁρμιῶσις comme Ἁρῶς à Ἁρῦσις (Dieterich, *Abraxas*, p. 189, l. 12) Ψῶνς à Ψῦνς (Spiegelberg, *Eigennamen*, p. 64*, nos 459 et 459 a) Ἀπῦγχις à Ἀπώγχις (ib., p. 10*, n° 56 *d*) etc.

2) Spiegelberg, *Eigennamen*, pp. 3*-5* et 39.

3) Sharpe, *Hist. Inscr.*, II, 61.

4) Comp. Plutarque, *De Iside*, XIX : τὴν δ' Ἶσιν ... παῖδα ἠλιτόμηνον καὶ ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις τὸν Ἁρποκράτην, à Macrobe I, XXI, 17 : *Validus est leo pectore et priore corporis parte ac degenerat posterioribus membris.*

5) V. Wellmann, *Hermes*, 1896 (XXXI), 253.

6) Strack, *Archiv f. Papyrusf.*, t. III, p. 126, n° 5. Cf. Lefebvre, *BCH*, XXVI, pp. 453-4.

7) V. Drexler, ap. Roscher, s. v. *Isis*, c. 533 et suiv.

8) Le document principal sur le dieu-serpent est le récit du Pseudo-Callisthène I, 32, sur lequel v. Reitzenstein, *Verhandl. II. intern. Kongr. f. Religionsgeschichte in Basel*, p. 317, et *Nachr. Ges. Wiss. Gœtt.*, 1904, p. 317. Cf. sur les monuments archéologiques et épigraphiques qui associent Agathos Daimôn à Sarapis, Bulard, *BCH*, 1907, p. 525 et Schiff, *Festschrift Hirschfeld*, p. 377.

ne doive soupçonner ici encore une contamination de la forme grecque et de la pensée égyptienne[1].

1) Amelung a remarqué (*Rev. Arch.*, 1903, t. II, p. 202) que « la place de la tête de serpent au dessus de la tête du lion rappelle les représentations de Kronos dans les monuments mithriaques. » Cette constatation d'ordre archéologique établit entre le Cerbère et le Kronos une parenté que confirment d'autres faits. Le Saturne mithriaque est la personnification du temps (Cumont, *Mithra*, t. I, p. 78); or dans Macrobe (I, xx, 15) le θηρίον est interprété comme un symbole des *tempora* : le lion figure le présent, le loup le passé, le chien l'avenir. — De même que le « Kronos » au serpent paraît avoir été considéré comme symbolisant les quatre éléments (Cumont, *Mithra*, t. I, p. 20) le Cerbère tricéphale figure, d'après Porphyre (Eusèbe, *Praep. ev.* IV, xxiii, p. 175 *b*) l'eau, la terre et l'air, indication qu'il faut compléter par ce que dit Philon de Byblos sur la nature ignée (πυρῶδες) du serpent (*ib.*, I, p. 41). — De même que le dieu léontocéphale est *Saeculum Frugiferum*, Porphyre (Eusèbe, *l. c.* III, xi, pp. 109 *d*-110) motive les trois têtes du Cerbère par les trois moments de la vie des plantes ὁ δὲ κύων αὐτοῦ δηλοῖ τὴν κύησιν τῶν καρπῶν εἰς τρία διῃρημένην, εἰς τὴν καταβολὴν καὶ τὴν ὑποδοχὴν καὶ τὴν ἀνάδοσιν). — Enfin Philon de Byblos (*ib.* I, x, p. 39) expliquant les quatre yeux de Kronos parce qu'il voit en dormant et dort éveillé, κοιμώμενος ἔβλεπε καὶ ἐγρηγορὼς ἐκοιμᾶτο, reporte sur le dieu la tradition égyptienne qui voulait que le lion ne connût pas le sommeil (Manéthon, fr. 85 Muller, *FHG*, t. II, p. 616; Elien, *Hist. anc.*, V, xxxix; Plutarque, *Sympos.*, IV, v; Κόρη κόσμου, p. 398, 21 Wachsm., cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 144, n. 2). Nous concluons que le dieu léontocéphale enlacé du serpent est équivalent au Cerbère au serpent qui est essentiellement un lion au serpent ; que le « Kronos » est d'origine un produit de l'hellénisme égyptien et que l'Orient asiatique, auquel Cumont (*l. c.*, p. 75) et Köhler (*Arch. f. Religionsw.*, t. VIII, p. 227) attribuent l'invention de ce type monstrueux lui a tout au plus fourni des éléments secondaires. Ainsi s'éclaire le texte resté jusqu'à présent mystérieux, où Macrobe (I, vii, 14-15) unit, comme composant un couple introduit par les Ptolémées à Alexandrie, Sarapis et Saturne : celui-ci n'est autre que le θηρίον considéré comme représentant Κρόνος. Les différents dieux égyptiens amalgamés dans le Cerbère ont diversement concouru à former les traits qui donnent sa physionomie au Saturne biforme ; s'il tient d'Horus la forme léonine, ses clefs (cf. Cumont, t. I, pp. 83 et suiv. ; le texte principal est celui de la soi-disant *Mithrasliturgie*, *Pap. mag. de Paris*, l. 588, Dieterich, p. 8 : ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλεῖθρα τοῦ οὐρανοῦ, δισώματος) lui viennent d'Anubis, le κλειδοῦχος du *Pap. mag.*, ll. 341 et 1466, « qui tient les clefs de l'Enfer ». Aussi trouve-t-on Kronos identifié, expressément ou par voie d'allusion, soit à Anubis, comme dans le travestissement que Rufin (*Hist. eccl.*, II, 26 ; cf. Zonaras VI, 5) donne du récit de Josèphe, *Ant. Jud.* XVIII, iii, 4, et déjà chez Plutarque, *De Iside*, xliv, (ἐνίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος Ἄνουβις εἶναι · διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κύων ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχε ; cf. Reitzenstein, *Hell. Wundererzähl.*, p. 104, n. 1); soit à Horus-Harpocrate (Kaibel, 833 = Drexler, *Myth. Beiträge*, p. 128 : Καρποκράτει τε

L'artiste qui a créé le Cerbère synthétique où se marient les conceptions des deux mythologies n'est pas un contemporain de l'établissement des Lagides à Alexandrie. Il reflète la pensée d'une époque de subtil syncrétisme et peut-être sert-il une politique réfléchie de concessions à l'égyptianisme. L'heure n'a pas sonné du vivant de Bryaxis pour cette symbolique raffinée qui ramène à l'unité les produits hétérogènes de deux cultures. L'auteur du θηρίον est pour le moins postérieur à Hécatée de Téos ; on l'imagine sans peine contemporain du Décret de Rosette ou de la restauration de Physkon.

Bryaxis n'a pu jouer un rôle direct dans l'élaboration du type classique du Sarapis assis au Cerbère. A ceux qui ne veulent se résoudre à sacrifier complètement l'assertion suspecte d'Athénodore, il ne reste guère que la ressource de supposer qu'une œuvre signée du maître carien a exercé une influence sur l'histoire plastique du Dieu alexandrin. On pourrait faire valoir que le seul, parmi les textes relatifs aux images du Sarapéion, qui paraisse résister à la critique, celui de l'Isidore de Clément, fait venir une statue de Séleucie-lès-Antioche, et que la région du bas-Oronte est précisément celle où s'est exercée l'activité du vieux Bryaxis. Une hypothèse de ce genre expliquerait le fait que par la

διπλοῖς εἴδε[σ]ι φαινομένου ; le premier mot, suspecté par Miller, *Rev. Arch.*, 1874, t. I, p. 52 et Drexler, ap. Roscher, s. v. *Isis*, c. 424, qui veulent y retrouver Ἁρποκράτου, est garanti par un papyrus d'Arsinoé, cf. Krebs, *Zeitsch. f. äg. Spr.*, XXXV, p. 100 : Καρποκράτης est une modification intentionnelle d'Ἁρποκράτης et doit être rapproché de *Frugifer*) ; soit enfin à une figure composite où se confondent Anubis, Horus et Protée-Agathodémon comme dans l'hymne du *Pap. mag. de Paris*, ll. 939 et suiv. (= Dieterich, *Abraxas*, p. 97).

Χαῖρε δράκων, ἄκμαιε λέων, φυσικαὶ πυρὸς ἀρχαί...
Καὶ χρυσοῦ κυαμῶνος ἀναθρώσκων μελίλωτον

(le mélilot désigne Anubis, Plutarque, *De Iside*, XXXVIII, tandis que le κυαμών ramène à Horus issant du nelumbo, Dieterich, *l. c.*, p. 100). — Il existe sans doute un lien entre le Kronos mithriaque et les Anubis-panthées dont il existe de curieux spécimens à Marseille (Maspero, *Catalogue du Musée de Marseille*, p. 135, n° 562) et au Louvre (Devéria, *Mémoires et fragments*, t. II, p. 258, n. 2 ; ce sont les bronzes 2129 et 2168, suivant une obligeante communication de M. Boreux).

technique les Sarapis s'apparentent aux Zeus et aux Hadès du quatrième siècle ; mais il est presque inutile de noter que la combinaison de deux textes qui visent l'un une statue chimérique, l'autre une statue indéterminable, ne saurait conduire qu'à des conclusions précaires [1].

En ce qui concerne l'origine de la figure assise au Cerbère, le Sarapis κατ' ἐξοχήν, il faut s'en tenir aux faits suivants. L'énorme monument a certainement été exécuté à Alexandrie même ; le Cerbère-Panthée qui flanque l'image divine, en particulier, n'a pu être conçu que par un Alexandrin. La date ne peut être qu'assez vaguement circonscrite ; elle est notablement antérieure à l'époque où Apion introduisit le « colosse au Cerbère et au dragon » dans le roman sinopien, et à celle, sans doute un peu plus haute, où le premier auteur du récit pseudo-callisthénien attribuait à Alexandre la commande d'un Zeus comparable à celui d'Homère. Le *terminus a quo* qu'on est tenté de demander au texte d'Isidore semble encore accrédité par d'autres indices : nous avons vu que la première trace d'une représentation hellénique d'Osiris-Sarapis appartient sans doute au règne d'un successeur d'Evergète, Ptolémée IV ou VI. C'est encore sous le règne de Ptolémée IV qu'écrivait Phylarque qui oppose si curieusement, à la théorie qui fait dériver le nom de Sarapis

1) Il est d'ailleurs à remarquer que si un modèle venu de Syrie a inspiré le maître qui donna une forme grecque à l'Oserapis, rien n'oblige à croire que le Sarapis assis soit le produit immédiat de cette influence ; il y a quelques raisons de considérer le Sarapis debout comme antérieur au type rival qui l'a éclipsé (cf. Weitz, ap. Roscher, l. c., c. 368 sqq.). Rappelons que la Syrie grecque a connu un Zeus qui, avec d'incontestables différences, présente quelques traits de frappante analogie avec le Sarapis debout au Cerbère : le Jupiter Heliopolitanus porte le kalathos et une tête de lion apparaît sur la gaine qui l'enveloppe. Le dieu au kalathos a-t-il passé de Syrie en Égypte, ou d'Égypte en Syrie ? La ressemblance partielle des deux types héliopolitain et alexandrin est sans doute à l'origine de la théorie antique (Macrobe, I, xxiii, 10-12) qui faisait venir d'Egypte la statue de Ba'albek (Dussaud, *Notes de Mythologie syrienne*, p. 15 et suiv. nie l'influence de l'Egypte sur le monument héliopolitain ; Perdrizet, *Rev. Archéol.*, 1903, t. II, p. 401, la reporte à l'époque pharaonique).

de celui des bœufs *Osiris* et *Apis*[1], celle qui s'appuie sur une étymologie grecque (παρὰ τὸ σαίρειν) et reconnaît en Sarapis le dieu souverain qui maintient en harmonie le Tout. L'existence de cette dernière conception montre que, vers 220, Sarapis s'était dissocié d'Oserapis et avait conquis son autonomie. L'entrée de l'art grec au Sarapéion, où il a exprimé le Sarapis nouveau qu'avait constitué le premier siècle de la culture alexandrine, a dû suivre de près le mouvement religieux et philosophique traduit par Phylarque ; elle marque l'étape finale de l'hellénisation de Sarapis.

(*A suivre.*) ISIDORE LÉVY.

1) Cf. *supra*, *RHR*, LXI, p. 76. Voir, sur l'Osiris-Sarapis de la monnaie de Svoronos, II, 1123 et suiv., Weitz, ap. Roscher, *l. c.*, c. 367. Weitz insiste avec raison sur l'importance, pour l'histoire plastique de Sarapis, des représentations numismatiques, négligées par Amelung (cf. Hauser, *Berl. phil. Wochenschr.*, 1904, t. XXIV, c. 1144).

L'ÉGLISE DONATISTE

APRÈS SAINT AUGUSTIN

On a vu comment, au temps d'Augustin, et surtout grâce à sa campagne énergique, une lutte à mort s'était engagée entre les deux Églises africaines[1]. Le Catholicisme l'avait emporté. Frappé d'un coup terrible en 411, puis traqué dans toute l'Afrique, le Donatisme avait été bientôt abandonné par la plupart de ses fidèles. Il se maintenait pourtant en bien des régions, surtout en Numidie, par le dévouement fanatique de dévots entêtés et de sectaires intransigeants.

Il nous reste à suivre la longue agonie du Donatisme dans l'Afrique vandale ou byzantine, puis à marquer l'extension, le progrès et le morcellement du grand schisme africain.

I

On a souvent répété que les schismatiques, persécutés par l'État romain et par l'Église catholique, avaient fait cause commune avec les barbares envahisseurs. A vrai dire, ce n'est là qu'une hypothèse historique, qu'aucun fait précis ne confirme ni ne dément. Il faut sans doute distinguer entre les régions et entre les temps. Là où les dissidents étaient encore nombreux et formaient des groupes compacts, dans plusieurs districts de Maurétanie et de Numidie, il est vraisemblable que les Donatistes et les Circoncellions suivirent l'exemple des indigènes, qu'ils se ruèrent avec les barbares sur les populations catholiques et sur les défenseurs de la civilisation romaine. Nous savons que le clergé fut particu-

1) Voyez la *Revue* de juillet-août 1909 et de janvier-février 1910.

lièrement visé au cours de l'invasion vandale : on incendiait, on rasait les basiliques, on massacrait ou l'on torturait les évêques et les clercs[1]. On peut supposer que les Donatistes ne furent pas étrangers à ces sauvages exécutions, depuis longtemps familières à leur secte. Cependant, l'on ne doit pas oublier que les Vandales étaient ariens : la haine des Ariens contre l'Église suffirait à expliquer l'acharnement tout particulier contre les clercs au milieu des horreurs de la conquête. Dans la partie orientale de l'Afrique latine, en Proconsulaire, en Byzacène, en Tripolitaine, il n'existait plus guère de véritables communautés schismatiques : les rares dissidents, perdus au milieu des Catholiques, ne purent jouer un rôle bien important dans l'histoire de l'invasion. Il est à noter, d'ailleurs, que la littérature de ce temps est muette sur la prétendue alliance des persécutés avec les Vandales. Dans les lettres où il montre les barbares s'avançant victorieux et saccageant tout, où il peint les désastres de tout genre, les églises rasées, les clercs massacrés, les populations en fuite, Augustin ne parle jamais des Donatistes[2].

On n'en doit pas conclure, assurément, que les schismatiques n'aient jamais saisi l'occasion de se venger. Mais il est probable que ces vengeances furent des incidents isolés, locaux, sans aucun plan d'ensemble. D'ailleurs, beaucoup des schismatiques, surtout les Circoncellions, étaient des indigènes : les auxiliaires africains des Vandales eussent été souvent embarrassés de dire s'ils pillaient comme indigènes ou comme schismatiques. Une fois la conquête terminée, il semble bien que les nouveaux maîtres ariens du pays ne se soient pas mis en peine de distinguer entre les sectes, et qu'ils aient traqué tous les non-ariens, les Donatistes comme les Catholiques, les païens ou les Manichéens[3].

1) Victor de Vita, I, 4-10 ; 15-18 ; 23 (édition Petschenig) ; Augustin, *Epist.* 228 ; Possidius, *Vita Augustini*, 38 et 41 ; Prosper Tiro, *Epitoma Chronicon*, c. 1327, ad ann. 437.

2) Augustin, *Epist.* 220, 7 ; 228, 1-14 ; Possidius, *Vita Augustini*, 38 et 41.

3) Victor de Vita, I, 4-10 ; 15-23 ; 28-51 ; II, 1-2 ; 23 et suiv. ; III, 1-14.

Cependant, l'invasion vandale dut contribuer indirectement à sauver ce qui restait du Donatisme. Elle réduisit à l'impuissance les deux grands ennemis du schisme : l'État romain, qui perdit peu à peu ses provinces africaines, l'Église catholique, qui fut à son tour cruellement persécutée, et qui, pendant un siècle, dut renoncer à rien entreprendre contre ses anciens adversaires. L'Afrique fut en proie à l'anarchie ; surtout les provinces occidentales, les Maurétanies et la Numidie, que les envahisseurs ne réussirent pas à occuper solidement, et qu'ils finirent même par évacuer en grande partie, laissant le champ libre aux tribus indigènes et aux sectes religieuses. Le Donatisme profita naturellement de cette anarchie politique. Les communautés dissidentes qui avaient résisté aux persécutions d'Honorius, continuèrent à vivre obscurément. D'autres, sans doute, se reconstituèrent par le retour d'anciens fidèles, naguère convertis de force ou à demi, maintenant livrés à eux-mêmes, sans crainte des lois impériales, par la brusque disparition du pouvoir central et de la prédication catholique. Néanmoins, rien n'autorise à croire qu'il y ait eu alors, à proprement parler, restauration ou résurrection du Donatisme. Il n'est plus question désormais d'une véritable Église schismatique, formant corps, étendant ses ramifications et son action sur tout le Nord de l'Afrique, ni même sur une partie considérable de la contrée. Nous constatons seulement la survivance de communautés isolées, souvent fort éloignées les unes des autres, sans lien apparent, qui peut-être s'ignoraient entre elles : simples épaves du naufrage de 411.

Ce qui est certain, c'est que des témoignages précis, pendant plusieurs générations, attesteront en Afrique la présence de Donatistes ; c'est que des Églises schismatiques trahiront ou affirmeront longtemps encore leur existence, en Maurétanie jusqu'au milieu du v[e] siècle, en Numidie jusqu'à la fin du vi[e].

En Maurétanie, l'invasion des Vandales n'avait pas réconcilié les sectes rivales. D'ailleurs, les barbares ne s'étaient

guère attardés dans les provinces de l'Ouest ; ils s'étaient contentés de les piller en les traversant, puis ils les avaient abandonnées à elles-mêmes, se hâtant vers l'Est, où les attiraient l'appel du comte Boniface, la richesse des populations, et le renom de Carthage. Les dernières bandes de Vandales disparaissaient à l'horizon, quand la guerre religieuse recommença. Nous avons quelques données précises sur l'un des épisodes de cette lutte, grâce aux récentes découvertes épigraphiques et archéologiques d'Ala Miliaria (aujourd'hui Benian, à environ trente-cinq kilomètres au Sud-Est de Mascara). Ce coin perdu de la Maurétanie fut, pour les Donatistes, un petit centre de résistance. Nous y avons déjà signalé le caveau funéraire de deux intransigeants du parti : l'évêque Nemessanus et sa sœur la religieuse Iulia Geliola, morts le 22 décembre et le 7 octobre 422[1]. Quelques années après le départ des Vandales, on ensevelit dans des caveaux voisins deux autres schismatiques : le 21 septembre 433, le prêtre Victor[2]; le 27 février 434, le prêtre Crescens[3]. Un mois après les funérailles de Crescens, les deux partis en vinrent aux mains : dans la bagarre, le 25 mars 434, une religieuse donatiste, nommée Robba, sœur d'Honoratus, l'évêque dissident d'Aquae Sirenses, fut tuée par les *traditores*, c'est-à-dire par les Catholiques[4]. On fit aussitôt d'elle une martyre, et l'on décida d'élever une basilique en son honneur. Cet édifice, dont on visite encore les ruines, fut construit entre les années 434 et 439 ; on y aménagea une crypte, d'où, par une fenêtre, les dévots pouvaient contempler l'intérieur du tombeau de la sainte et vénérer ses reliques[5]. Ce fut bien vite un lieu sacré pour les dissidents de la contrée. Désormais, les clercs de la ville, même des cités ou des bourgades voisines, voulurent obtenir une

1) *C. I. L.*, VIII, 21570.
2) *Ibid.*, VIII, 21574.
3) *Ibid.*, VIII, 21573.
4) Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 25.
5) *Ibid.*, p. 32-48; *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 175-179.

sépulture près du tombeau de la martyre. De 439 à 446, deux évêques, un prêtre et un diacre, furent tour à tour ensevelis près de Robba, soit dans des caveaux voisins, soit dans le porche de la basilique[1].

Ce ne sont pas les seules preuves que nous ayons de la persistance du Donatisme en ces régions au milieu du v[e] siècle. Il est encore question du schisme dans une lettre adressée le 10 août 446 par le pape Léon I aux évêques de Césarienne. A la suite d'une convention entre l'empereur romain et les Vandales, la Maurétanie avait été, pour quelques années, rattachée de nouveau à l'Empire[2]. Le pape profita de cette circonstance favorable pour essayer de restaurer et de réorganiser dans le pays l'Église catholique. D'où sa correspondance avec les évêques de Maurétanie Césarienne. On lui avait signalé, entre autres, le cas d'un évêque nommé Maximinus : Donatiste récemment converti, qui, étant encore laïque, avait été brusquement élevé à l'épiscopat, et dont l'orthodoxie paraissait suspecte à beaucoup de ses nouveaux collègues. Le pape n'osa casser l'élection. Mais il blâma ce choix imprévu, et il exigea des garanties : Maximinus devait lui adresser une profession de foi nettement catholique[3]. Cet incident éclaire l'état d'esprit qui dominait alors dans certaines communautés de Maurétanie : les fidèles et les clercs qui avaient pu songer à prendre pour évêque un Donatiste à peine converti, et encore laïque, devaient être eux-mêmes des Catholiques assez tièdes, hantés par le regret du schisme.

Douze ans plus tard, nous rencontrons des Donatistes de Maurétanie bien loin de leur pays, sur l'autre rive de la Méditerranée, dans un port de Gaule, à Narbonne. C'est encore à la correspondance du pape Léon I que nous devons ce ren-

1) *C. I. L.*, VIII, 21571-21572; Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 22-27 et 42.

2) Prosper Tiro, *Epitoma Chronicon*, c. 1347, ad ann. 442; Cassiodore, *Chron.*, c. 1240, ad ann. 442; *Novell. Valentin.*, III, 18 et 33; Victor de Vita, I, 13. — Cf. Martroye, *Genséric* (Paris, 1907), p. 135.

3) Léon I, *Epist.* 12, 6.

seignement et cette surprise. De nombreux Africains, fuyant la persécution des Vandales, s'étaient réfugiés dans le midi de la Gaule; la plupart venaient de Maurétanie. On soupçonnait beaucoup d'entre eux d'être des schismatiques, ou, tout au moins, des schismatiques déguisés, ralliés seulement en apparence, baptisés ou rebaptisés par des clercs donatistes. Rusticus, évêque de Narbonne, signala le cas à Rome, et demanda des instructions. Dans une lettre écrite en 458, le pape engagea l'évêque de Narbonne à suivre sur ce point la tradition romaine, devenue peu à peu l'usage catholique : on devait tenir pour valable le baptême reçu par les Africains, mais on devait les réconcilier avec l'Église par l'imposition des mains, pour appeler sur eux l'Esprit-Saint qui ne répondait pas aux adjurations des hérétiques[1]. D'après les circonstances du récit, il est probable que ces schismatiques africains de Narbonne étaient récemment arrivés en Gaule; ils avaient dû émigrer entre 455 et 458, après le sac de Rome par les Vandales, lorsque Genséric, n'ayant plus à redouter l'intervention de l'empereur, redoubla de cruauté envers ses sujets non-ariens.

En Numidie comme en Maurétanie, des communautés dissidentes subsistaient après l'invasion vandale. Elles étaient même encore assez remuantes pour inquiéter les évêques catholiques, à qui pourtant les nouveaux maîtres ariens de la contrée ne laissaient guère de répit. Vers le milieu du v[e] siècle, Asclepius Afer, évêque numide qui avait de la réputation comme orateur, écrivit successivement contre les Ariens et contre les Donatistes[2].

Carthage, également, avait encore ses cercles schismatiques; et même, il y régnait une certaine activité littéraire. Nous en avons la preuve dans plusieurs passages curieux d'une chronique. Il s'agit du *Liber genealogus*, où l'on peut distinguer nettement plusieurs recensions successives, toutes

1) *Epist.* 167, 18.
2) Gennadius, *De scriptor. eccles.*, 73.

donatistes. Sous sa forme première, cet ouvrage paraît avoir été composé vers la fin du IVe siècle, sans doute par un Catholique. Il fut remanié et complété à Carthage, entre 405 et 411, par un schismatique qui y ajouta un long épilogue sur les persécutions, notamment sur l'édit d'union de 405 et sur la persécution dirigée les années suivantes contre l'Église de Donat[1]. Cette nouvelle édition du *Liber genealogus* resta populaire chez les schismatiques de Carthage, et fut elle-même l'objet de plusieurs recensions successives, attestées encore par divers manuscrits. Chacune de ces recensions contient quelques additions nouvelles, par exemple, des indications chronologiques, les années de règne de Genséric; ce qui permet de les dater exactement[2]. Toutes sont l'œuvre de Donatistes. De la comparaison des manuscrits, il résulte que les schismatiques de Carthage donnèrent successivement de nouvelles éditions du *Liber genealogus* en 427, en 438, en 455, en 463. On en peut conclure évidemment à l'existence d'une Église donatiste à Carthage jusque vers la fin du règne de Genséric.

Sur la résistance du vieux schisme dans l'Afrique vandale, voici encore d'autres témoignages contemporains. L'auteur du *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, ouvrage composé en Afrique vers 452, mentionne parmi les hérésies encore vivantes celle des Donatistes, et même celle des Maximianistes, dont nous n'avions guère entendu parler depuis 411[3]. Vers le même temps, dans un sermon, Petrus Chrysologus raille les martyrs donatistes[4]. Vers 453, mais sans doute d'après les livres d'Augustin, Théodoret rédige une notice sur les schismatiques africains, sur leur doctrine qu'il rapproche de l'Arianisme, sur leurs martyres volontaires qu'il raille dans d'amusantes anecdotes[5].

1) *Liber genealogus*, c. 627 (édition Mommsen, *Chronica minora*, I, p. 196).

2) *Ibid.*, c. 428; 499; 628 (p. 181; 188; 196 Mommsen).

3) *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, II, 6, 10. — Cf. *ibid.*, IV, 13, 22.

4) Petrus Chrysologus, *Sermo* 13.

5) Théodoret, *Hæreticarum fabularum compendium*, IV, 6.

Les persécutions de Genséric et des Ariens, pas plus que celles d'Honorius et des Catholiques, n'extirpèrent complètement le Donatisme. L'édit d'Hunéric, promulgué à Carthage le 24 février 484, proscrivait avec le Catholicisme toutes les sectes non-ariennes; les Circoncellions y sont expressément frappés d'une amende[1]. Il est probable que, par ce terme injurieux de « Circoncellions », la chancellerie vandale désignait tous les Donatistes. Par une terrible ironie, cet édit d'Hunéric, dirigé surtout contre les Catholiques, reproduisait en grande partie les clauses des anciennes lois promulguées jadis par les empereurs contre les hérétiques et spécialement contre les schismatiques africains. Néanmoins, quelques dissidents s'étaient ralliés à l'Église officielle des rois vandales, et n'étaient pas les derniers à pousser aux persécutions : Victor de Vita, vers 486, parle d'un de ces renégats, un certain Nicasius, qui avait abandonné le Donatisme pour l'Arianisme, et qui mourut en ce temps-là, comme Hunéric, d'une horrible mort[2].

Après Genséric, après Hunéric, Thrasamond poursuivit en Afrique tous les chrétiens qui refusaient de se convertir à l'Arianisme. Innombrables furent les victimes, les proscrits, les exilés volontaires[3]. Beaucoup de Donatistes firent comme les Catholiques : ils émigrèrent. Comme jadis ceux de leurs frères que nous avons rencontrés à Narbonne, ils se dirigèrent vers les rivages de Gaule. Mais, cette fois, la plupart d'entre eux remontèrent la vallée du Rhône, et se fixèrent à Lyon. Vers l'année 502, Stephanus, évêque de Lyon, crut devoir signaler à son collègue Avitus, évêque de Vienne, la présence de ces schismatiques africains, et lui demanda conseil. Dans une lettre qui nous est parvenue, Avitus engagea Stephanus à s'efforcer de convertir ces dissidents. Conformément à la tradition catholique, il lui rappela qu'on ne devait pas re-

1) Victor de Vita, III, 10.
2) *Ibid.*, III, 71.
3) *Vita Fulgentii*, 8-13; 16; 20; Victor de Tunnuna, *Chron.* ad ann. 497 et 505; Procope, *Bell. Vandal.*, I, 8; Grégoire de Tours, *Histor. Francor.*, II, 1-2.

baptiser les Donatistes, mais les réconcilier avec l'Église par la simple imposition des mains. Il recommandait d'agir sans tarder, pour ne pas laisser l'hérésie africaine s'implanter en Gaule[1]. De la lettre d'Avitus, on doit conclure évidemment que l'immigration était alors toute récente.

Jusqu'à la fin de l'occupation vandale, divers témoignages contemporains, la plupart africains, prouvent la persistance du Donatisme. Dans le premier tiers du VIe siècle, il est mentionné par plusieurs évêques ou polémistes : lettre des évêques catholiques africains exilés en Sardaigne[2] ; sermon de l'Arien Fastidiosus[3] ; lettre d'un certain Victor[4] ; ouvrages de Fulgence, évêque de Ruspæ[5]. Ces écrivains, appartenant à deux communions différentes, s'accordent pour considérer le Donatisme comme un ennemi encore assez redoutable, dont on doit réfuter la doctrine : les Catholiques le placent sur le même rang que l'Arianisme ; l'Arien, sur le même rang que le Catholicisme.

Bref, le Donatisme comptait encore en Afrique, quand l'armée de Bélisaire vint en déloger les Vandales. Aussi ne fut-il pas oublié par les Byzantins dans la réorganisation du pays. L'édit *Sur l'Eglise africaine*, promulgué par l'empereur Justinien le 1er août 535, et adressé à Solomon, préfet du prétoire d'Afrique, vise expressément les Donatistes, comme les Ariens, les Juifs ou les païens : il leur interdit formellement de baptiser, d'ordonner des évêques ou autres clercs, de posséder aucun édifice de culte, de célébrer aucune cérémonie religieuse, « même dans des cavernes »[6]. En même temps, le *Code Justinien* confirmait les lois anciennes contre le schisme[7]. Il était dans le destin des Donatistes

1) Avitus, *Epist.* 26.

2) Fulgence, *Contra Sermonem Fastidiosi Ariani ad Victorem*, 10.

3) Fastidiosus, *Sermo* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. 65, p. 375-378).

4) Victor, *Epist. ad Fulgentium*, 4.

5) Fulgence, *Ad Felicem notarium de Trinitate liber*, 1 ; *Contra Sermonem Fastidiosi Ariani*, 10.

6) Justinien, *Novell.* XXXVII, 5 et 8.

7) *Cod. Iustin.*, I, 5, 2 et suiv. ; 6, 1 ; VII, 52, 6 ; etc.

d'être proscrits : traqués d'abord par les Catholiques avec les hérétiques et les païens, puis par les Vandales avec les Catholiques, ils le furent désormais par les Byzantins avec les Ariens. Et pourtant, ils résistèrent encore. Vers le milieu du VIe siècle, Cassiodore rendait hommage à leur vitalité en les combattant, en discutant leur théorie sur les caractères de l'Église universelle[1]. En ce temps-là, aussi, deux auteurs africains, Ferrandus et Cresconius, dans leurs recueils systématiques de canons, réunissaient avec soin les décisions des anciens conciles relatives au Donatisme : armes toujours prêtes pour la guerre au schisme toujours vivant[2].

Enfin, c'est presque sur un triomphe que le Donatisme disparaîtra de l'histoire. Il y avait près de deux siècles que la Conférence de Carthage et la chancellerie d'Honorius avaient dressé son acte de décès, quand tout à coup, on ne sait comment, il se réveilla en Numidie, se ramassa sur lui-même, se réorganisa, puis reprit sa propagande, gagna du terrain, redevint menaçant. Il inquiéta sérieusement le pape Grégoire le Grand, qui dans sa correspondance trahit souvent ses préoccupations, et qui, pendant près de dix ans, mena une vigoureuse campagne contre le schisme africain.

L'attention du pape Grégoire fut attirée de ce côté dès les premiers jours de son pontificat. Un concile catholique de Numidie avait adressé une requête à son prédécesseur Pélage II, pour réclamer le maintien des antiques prérogatives de la province. Pélage fut surpris par la mort avant d'avoir pu répondre. Le nouveau pape examina la requête, et la trouva justifiée. Au mois d'août 591, par une lettre adressée à tous les évêques de Numidie, il confirma les privilèges traditionnels de leur Église, notamment en ce qui concernait l'élection du primat ; mais il leur interdit de nommer primat

1) Cassiodore, *In Psalm.* 60 et 68.

2) Ferrandus, *Breviatio canonum*, can. 50 ; 174-175 ; 189-191 ; 193 ; Cresconius, *Concordia canonum*, can. 253 ; 275 ; 278-280 ; 284.

un Donatiste converti[1]. Dans l'intervalle, il avait probablement ordonné une enquête sur la situation du schisme africain, dont il avait pu constater les progrès. Il écrivit directement au patrice Gennadius, exarque d'Afrique et commandant de toutes les troupes de la contrée, pour l'engager à combattre le Donatisme[2]. Ce fut le signal d'une nouvelle persécution.

Grégoire le Grand avait vu juste. Bientôt lui arrivèrent d'Afrique des plaintes de Catholiques, qui attestaient l'audace croissante des schismatiques et démontraient la nécessité d'agir. Le pape reçut de Numidie une autre requête : deux diacres de Lamiggiga, Felicissimus et Vincentius, accusaient leur évêque Argentius de s'être laissé corrompre par les Donatistes, qui avaient pu faire nommer ou élire des prêtres de leur parti. Grégoire chargea l'un de ses agents, un certain Hilarus, administrateur du domaine pontifical en Afrique (*rector patrimonii per Africam*), d'ouvrir une enquête sur les méfaits imputés à Argentius, de le faire juger par le concile de Numidie, et d'assurer l'exécution de la sentence[3]. Le procès eut lieu devant le concile, vers la fin de 591.

L'année suivante, le pape eut à s'occuper d'une affaire analogue, plus grave même. Une nouvelle requête arriva d'Afrique : Constantius et Mustelus, diacres de Pudentiana, annonçaient que leur évêque Maximianus s'était vendu aux Donatistes de son diocèse et les avait autorisés à élire un évêque dissident. Le 23 juillet 592, Grégoire le Grand écrivit à l'évêque Columbus, qui jouait alors dans la contrée le rôle d'un légat pontifical : il l'invitait à s'entendre avec son primat Adeodatus pour faire convoquer un concile qui instruirait le procès de Maximianus, pour déposer Maximianus, s'il était reconnu coupable, et pour prendre les mesures

1) Grégoire le Grand, *Epist.*, I, 75 (édition Ewald et Hartmann, Berlin, 1891-1899, dans les *Monumenta Germaniae*).
2) *Epist.*, I, 72.
3) *Epist.*, I, 82.

nécessaires contre les schismatiques[1]. Le concile dut se réunir vers la fin de 592, et juger le prélat; nous ne connaissons pas, d'ailleurs, la sentence.

En 593, les évêques de Numidie tinrent un nouveau synode, où ils s'occupèrent sans doute du Donatisme. Mais cette assemblée paraît avoir compté parmi ses membres des évêques gagnés par les schismatiques et soucieux de ménager le schisme. Toujours est-il que les décisions du concile furent jugées irrégulières à Rome. Grégoire le Grand refusa de les approuver. Il crut même devoir signaler le cas au pouvoir séculier. En septembre 593, il écrivit à l'exarque Gennadius pour lui dénoncer l'attitude suspecte des Numides, et pour l'inviter à s'entendre là-dessus avec l'évêque Columbus, à l'appuyer au besoin[2].

En attendant, les Donatistes s'enhardissaient de plus en plus. Non contents de séduire ou d'acheter des évêques catholiques, de faire nommer des prêtres et d'élire des évêques à eux, d'entraver l'action des conciles réunis pour les combattre, ils gagnaient les populations par une active propagande et osaient même persécuter leurs adversaires, comme aux beaux temps de Donat ou de Parmenianus. Ils rebaptisaient ouvertement, de gré ou de force; ils chassaient de leur siège des évêques catholiques; ils régnaient par la terreur dans une partie de la Numidie. Ils poursuivaient surtout de leur haine et de leurs calomnies un évêque du pays, nommé Paulus[3]. Le pape désespéra d'arriver à ses fins sans l'intervention ferme de l'autorité civile et militaire. Il supplia l'empereur Tibère Maurice de venir au secours de l'Église africaine. Au milieu de l'année 594, cet empereur promulgua contre le Donatisme une loi sévère, qui remettait en vigueur les anciens édits d'Honorius et de Justinien[4]. Le pape surveilla l'exécution. En juillet 594, il écrivit

1) *Epist.*, II, 46.
2) *Epist.*, IV, 7.
3) *Epist.*, IV, 32.
4) *Epist.*, V, 3; VI, 61.

à Pantaléon, préfet du prétoire d'Afrique, pour lui signaler les méfaits des schismatiques, pour le presser de réprimer leur audace, et de protéger contre leurs intrigues l'évêque Paulus[1]. Il s'adressa également à l'exarque Gennadius, et lui recommanda le même personnage[2]. Il envoya aussi ses instructions à l'évêque Columbus, à l'évêque Victor qui devint plus tard primat de la province : il les invita à faire convoquer un nouveau concile, et à hâter le départ de Paulus pour l'Italie[3].

Deux conciles catholiques se réunirent en Afrique vers la fin de l'été de 594 : l'un à Carthage, l'autre en Numidie. Tous deux s'occupèrent du Donatisme. Nous ne savons rien de précis sur l'assemblée des Numides[4]. Nous sommes mieux renseignés sur l'autre synode, que présida Dominicus, évêque de Carthage. Ce concile prit fort au sérieux sa tâche; il arrêta des mesures rigoureuses contre les schismatiques; il menaça même de déposition et de confiscation des biens les évêques catholiques qui négligeraient de poursuivre les Donatistes. Dominicus envoya aussitôt au pape les canons du concile de Carthage, qui devaient assurer l'exécution des lois de Tibère Maurice. Grégoire le Grand trouva qu'on était allé trop loin, et que la rigueur exagérée des décisions synodales risquait d'en compromettre le succès. Dans sa réponse, qui date du mois de septembre 594, il félicita Dominicus du zèle déployé par les évêques de sa province; mais il blâma l'excès de sévérité, surtout le canon qui visait la nonchalance de certains chefs de communauté[5].

Deux ans plus tard, le pape put constater que toutes ces mesures de l'empereur et des conciles avaient eu peu de résultats. La propagande des Donatistes se poursuivait avec

1) *Epist.*, IV, 32.
2) *Epist.*, VI, 59.
3) *Epist.*, IV, 35.
4) *Ibid.*, IV, 35.
5) *Epist.*, V, 3.

un succès croissant, jusque dans le clergé de l'Église officielle. On apprit que des Catholiques, même des clercs, se ralliaient secrètement au parti des schismatiques et, par crainte, laissaient rebaptiser leurs enfants ou leurs esclaves. En juin 596, Grégoire le Grand écrivit, une fois de plus, à son ami l'évêque Columbus, lui signalant ces faiblesses déconcertantes, enjoignant aux coupables de ramener dans l'Église catholique ceux des leurs qu'ils avaient égarés, ordonnant d'exclure du clergé quiconque, à l'avenir, encouragerait ou tolérerait dans sa famille des apostasies de ce genre[1].

Un peu plus tard, on reçut à Rome une nouvelle non moins surprenante. L'exarque Gennadius annonça au pape que le concile de Numidie, gagné par les schismatiques, venait de lancer une sentence d'excommunication contre leur vieil adversaire, l'évêque Paulus; l'exarque, qui n'aimait pas ce personnage, paraissait trouver la condamnation toute naturelle[2]. Grégoire le Grand, d'ordinaire si calme dans sa fermeté, eut peine à garder son sang-froid. Il répondit aussitôt à Gennadius, au mois d'août 596 : il lui reprocha de n'avoir tenu aucun compte de ses instructions, annonçant qu'il allait ouvrir lui-même une enquête sur l'affaire de Paulus, s'étonnant aussi que la sentence d'excommunication ne lui eût pas été notifiée directement par le primat de Numidie[3].

Le pape ne s'en tint pas là. De nouveau, il écrivit à l'empereur. Il se plaignit auprès de lui que l'on n'appliquât pas en Afrique les lois contre les Donatistes; il le supplia de réprimer enfin l'audace des hérétiques. Il exposa aussi à Tibère Maurice toute l'affaire de Paulus. Cet évêque, avec deux de ses collègues, venait d'arriver à Rome, pour y porter plainte contre les violences des dissidents. Mais l'exarque d'Afrique, de son côté, accusait Paulus. En raison de cette intervention

1) *Epist.*, VI, 34.
2) *Epist.*, VI, 59; VII, 2.
3) *Epist.*, VI, 59.

du haut fonctionnaire africain, le pape croyait devoir soumettre l'affaire à l'empereur lui-même : il envoyait donc à Constantinople les trois évêques[1]. Vers le mois de septembre, Columbus notifia enfin à Rome l'excommunication lancée par le concile de Numidie contre Paulus[2]. En octobre, Grégoire le Grand répondit à Columbus en l'avisant du renvoi de l'affaire à l'empereur[3]. Au début de 598, Paulus revint de Constantinople, où il s'était complètement justifié. En février, le pape écrivit simultanément à Columbus et à deux autres évêques numides, dont le primat Adeodatus, pour les inviter à accueillir sans arrière-pensée la malheureuse victime des Donatistes[4].

C'est alors, en février 598, que le schisme africain disparaît définitivement de l'histoire, après trois siècles d'existence et de luttes. Cette disparition brusque suggère naturellement deux réflexions. Il n'est plus question du Donatisme dans la correspondance de Grégoire le Grand, pendant les six dernières années de son pontificat : on peut donc supposer que, durant ces années-là, les dissidents se tinrent plus tranquilles. Mais, d'autre part, on ne peut méconnaître que, de 590 à 598, les schismatiques de Numidie s'étaient montrés singulièrement actifs, entreprenants et menaçants. Au début du VIIe siècle, évidemment, ils dominaient encore une partie de la Numidie. Si désormais l'on n'entend plus parler d'eux, c'est que les sources historiques manquent en Afrique pour cette nouvelle période. Tout porte à croire que le schisme a duré longtemps encore en certains districts, et que les conquérants arabes ont rencontré en Afrique bien des communautés jusque-là fidèles à l'Église de Donat.

1) *Epist.*, VI, 61.
2) *Epist.*, VII, 2. — Cf. VI, 59.
3) *Epist.*, VII, 2.
4) *Epist.*, VIII, 13 et 15.

II

Nous devions suivre jusqu'au bout la longue et dramatique histoire du Donatisme, marquer ses succès et ses revers, les péripéties émouvantes de sa lutte contre le Catholicisme africain. Revenons maintenant au premier siècle de cette histoire, le seul où le schisme ait vraiment mis en péril l'unité du Christianisme local. Après avoir assisté au duel des deux Églises rivales, pénétrons dans l'Église de Donat, pour en noter l'extension, les dissensions intestines et le morcellement.

Si l'on veut se rendre nettement compte de l'extension du Donatisme, il est indispensable de distinguer entre les temps. L'histoire du schisme nous a montré que ses destinées avaient été très diverses. Si le plus souvent il a fait preuve d'une grande force de résistance contre la persécution, contre les attaques successives ou simultanées des Catholiques africains et des gouverneurs romains, il n'a pu cependant tenir tête aux représentants de la puissance séculière, quand les empereurs ont eu la ferme volonté d'assurer l'application des lois et de rétablir l'unité religieuse. Une première fois, vers le milieu du IVe siècle, après l'édit de Constant, l'Église schismatique avait été presque anéantie ; elle ne put se reconstituer que grâce à la réaction imprévue du règne de Julien. Traquée de nouveau au début du Ve siècle, elle résista encore à la persécution qui suivit l'édit d'union de 405 ; mais elle ne se releva pas du coup qui la frappa après la Conférence de 411. Nous ne reviendrons pas sur ces périodes de déclin, où le Donatisme persécuté se défendit comme il put, battit forcément en retraite, et attendit dans l'ombre l'heure d'une revanche. Pour comprendre le danger très sérieux que le schisme de Donat fit courir à l'unité de l'Église locale, il faut évidemment mesurer l'étendue de ce schisme aux époques de sa plus forte expansion. C'est, d'abord, la période d'énergique propagande qui suivit l'édit de tolérance promulgué

par Constantin en 321. C'est, ensuite, la période d'apogée, vers 390. C'est, enfin, la période de concentration et d'effort suprême, à la veille de la Conférence de 411.

Dès le début, et avant même la rupture définitive, le schisme fut assez menaçant. Vers le temps où se ralentissait en Afrique la persécution de Dioclétien, depuis l'année 304, on voit s'y dessiner deux centres d'opposition. A Carthage, le manifeste des martyrs d'Abitina, les accusations et les intrigues contre l'évêque Mensurius, les attaques contre l'archidiacre Caecilianus, l'hostilité d'une partie du clergé et des laïques, l'attitude équivoque de Donat des Cases-Noires, montrent que de jour en jour grossissait le parti des mécontents[1]. En Numidie, les symptômes n'étaient pas moins inquiétants, comme l'attestent la lettre du primat Secundus à Mensurius et les scènes scandaleuses de Cirta[2]. La mort de Mensurius en 311, les protestations contre l'élection de Caecilianus, l'appel aux Numides et les intrigues de Lucilla, eurent pour résultat presque immédiat d'unir les deux groupes d'opposants et d'associer leurs rancunes dans une même Église schismatique[3]. Au moment de la rupture, cette Église paraît n'avoir compté d'adeptes qu'en Numidie et à Carthage[4].

Nous n'avons pas de données précises sur l'importance numérique du parti à Carthage. Mais les dissidents, dès le début, semblent y avoir été nombreux : ennemis personnels du nouvel évêque, intransigeants sincères, partisans des

1) *Acta Saturnini*, 16-20 Baluze; *Gesta apud Zenophilum*, p. 194-196 Ziwsa; Optat, I, 16-19 et 24; Augustin, *Epist.* 43, 5, 14-16; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 202; *Contra Cresconium*, II, 1, 2; III, 28, 32; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24; 13, 25; 14, 26.

2) Optat, I, 13-14; Augustin, *Epist.* 43, 2, 3; 43, 3, 6; *Contra litteras Petiliani*, I, 21, 23; *Contra Cresconium*, III, 27, 30; *Brevic. Collat.*, III, 13, 25; 15, 27; 17, 31-33; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.

3) Optat, I, 17-20; *Gesta apud Zenophilum*, p. 189 et 194-196 Ziwsa; Augustin, *Epist.* 43, 2, 3; 43, 6, 17; *Contra Cresconium*, III, 28, 32; 29, 33; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26; 16, 29; *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 38.

4) Optat, I, 15 et 18-20.

seniores prévaricateurs, des prêtres déçus et de Donat des Cases-Noires, créatures de Lucilla[1]. Pendant la persécution de 317, les schismatiques de Carthage oseront défendre leurs basiliques contre les troupes[2]. En Numidie, dès 305, lors du Protocole de Cirta, une douzaine d'évêques, dont le primat de la province, étaient déjà très compromis, et gagnés d'avance aux fauteurs du schisme[3]. Tout porte à croire qu'ils n'étaient pas les seuls dans la région. En 312, au Concile de Carthage qui prononça la déposition de Caecilianus, soixante-dix évêques numides siégeaient sous la présidence de leur primat[4]. Ils furent naturellement les premiers adeptes et les apôtres de la nouvelle Église schismatique, qui gagna vite du terrain, ralliant bien d'autres évêques et des communautés entières, grâce à l'habile propagande des sectaires et à l'autorité croissante de Donat le Grand[5].

Néanmoins, pendant cette première période, jusqu'à la loi de Constantin en 316, le Donatisme ne semble pas s'être beaucoup propagé en dehors de la Numidie et des environs de Carthage. Il restait un schisme local. Les chrétiens des autres provinces africaines, étrangers aux intrigues antérieures et aux décisions du concile de 312, hésitaient encore entre les deux partis, attendant sans doute l'arrêt des conciles d'outre-mer et de l'empereur, peut-être aussi, l'arrêt de la fortune, qui d'ordinaire guide les indécis dans la reconnaissance du bon droit.

La loi promulguée par Constantin en 316, et la persécution qui en fut la conséquence, enrayèrent pour quelques années les progrès du schisme[6]. C'est probablement ce qui décida

1) *Optat*, I, 18 ; *Acta Saturnini*, 16-20, Baluze.
2) *Passio Donati*, 4-12.
3) Optat, I, 13-14 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30.
4) Augustin, *Epist.* 43, 2, 3 ; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 37.
5) *Acta Saturnini*, 19 Baluze ; Optat, III, 3 ; *Collat. Carthag.*, II, 10 ; Augustin, *Contra Cresconium*, II, 1, 2 ; *De haeres.*, 69.
6) *Passio Donati*, 4-12 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13 ; *Epist.* 88, 3.

les chefs du Donatisme à changer d'attitude : ils adressèrent leur supplique à l'empereur[1]. L'édit de tolérance du 5 mai 321, si dédaigneux qu'il fût dans les termes, trahissait la lassitude des persécuteurs, et rendait aux sectaires, en fait, une liberté presque entière de propagande[2]. L'Église schismatique sut en profiter, sous l'énergique et habile direction de Donat le Grand. Un chiffre suffit à rendre sensible l'extraordinaire expansion du schisme en ces temps-là : quinze ans plus tard, vers 336, un concile donatiste réunit à Carthage deux cent soixante-dix évêques[3].

Désormais, c'est sur l'Afrique latine tout entière que l'Église schismatique étend ses ramifications. Carthage en resta la capitale officielle, comme elle était le centre de la vie économique, intellectuelle et religieuse de toute la contrée. C'est de là que, pendant plus de quarante ans, Donat le Grand gouverna son Église[4]. C'est là que résida le chef du parti, et que se tinrent la plupart des conciles. A Carthage, les schismatiques ne paraissent pas avoir jamais égalé en nombre les Catholiques; mais ils y formaient une faction imposante et turbulente, toujours irréconciliable, et toujours prête pour l'émeute. Ils finirent par se quereller entre eux, surtout lors du schisme de Maximianus[5]. Vers la fin du IVe siècle, les Donatistes de la ville étaient divisés en plusieurs Églises rivales, dont chacune avait son évêque et traitait les autres dissidents comme de simples Catholiques[6].

De Carthage, le Donatisme rayonna sur l'intérieur de la Proconsulaire et sur la Byzacène, d'où l'on vit arriver en 411

1) Augustin, *Epist.* 141, 9; *Brevic. Collat.*, III, 21, 39; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54.

2) *Brevic. Collat.*, III, 22, 40; 24, 42; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54; 33, 56: *Epist.* 141, 9.

3) *Epist.* 93, 10, 43.

4) Optat, III, 3.

5) Augustin, *Epist.* 43, 9, 26; *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7; 47, 57; *Gesta cum Emerito*, 9.

6) *De baptismo*, II, 11, 16; *Contra Cresconium*, IV, 9, 11; *Sermo II in Psalm.* 36, 20.

bien des évêques schismatiques[1]. De bonne heure, les missionnaires de Donat semblent avoir été accueillis avec empressement dans beaucoup de villes de Byzacène. C'est que dans ce pays on jalousait depuis longtemps, et l'on jalousa toujours, la suprématie et les privilèges de l'évêque de Carthage. L'adhésion au Donatisme fut donc un moyen de s'affranchir et de satisfaire de vieilles rancunes. Il est à noter, d'ailleurs, que ce sentiment persista chez les dissidents de la contrée, tout en changeant d'objet. Primianus s'en aperçut à ses dépens. C'est en Byzacène que se recruta surtout le parti de Maximianus; là se tint le concile qui prononça la déposition de Primianus[2]. Toujours jalouse de Carthage, et, de plus, inquiète du rôle prépondérant des Numides dans la grande Église schismatique, la Byzacène devint le centre du Maximianisme[3]. La Tripolitaine suivit l'exemple de la Byzacène, dont elle était presque une dépendance; elle fournit des adhérents au Donatisme, puis au Maximianisme; elle se donna même le luxe d'un schisme spécial[4]. Néanmoins, dans ces trois provinces de l'Est, la majorité des chrétiens restèrent fidèles à la communion catholique[5].

Il en fut tout autrement en Numidie. C'est de là surtout qu'était sorti le schisme; c'est là qu'il fit les progrès les plus rapides et les plus inquiétants. La Numidie, dès l'origine, et jusqu'à la fin du VI[e] siècle, fut la forteresse du Donatisme, qu'on appelait parfois « le schisme numide »[6]. Au jour même de la rupture définitive avec les Catholiques, soixante-dix évêques de la région étaient acquis à la nouvelle Église[7]. Ils

1) *Collat. Carthag.*, I, 149-210.

2) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7; *Epist.* 141, 6; 185, 4, 17.

3) *Epist.* 93, 8, 24; *Contra Cresconium*, IV, 58, 69; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6; 19, 51.

4) *Epist.* 93, 8, 24; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6.

5) *Epist.* 129, 6.

6) *Sermo* 46, 15, 39.

7) *Epist.* 43, 2, 3; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26.

réussirent si bien dans leur propagande que, presque partout, les populations se rallièrent au parti de Donat. Les schismatiques étaient si complètement maîtres dans le pays, qu'en toute occasion et par tous les moyens, même aux temps des persécutions contre le Donatisme, ils persécutaient les Catholiques. On les voit à l'œuvre dès les dernières années du règne de Constantin. Ils enlevaient alors à leurs adversaires la basilique de Constantine; et l'empereur n'osait ordonner de les en déposséder[1]. Malgré les clauses formelles des constitutions impériales, ils astreignaient les clercs catholiques aux charges de la curie[2]. Aux moments critiques de leur histoire, c'est en Numidie que les Donatistes se sont le mieux défendus. Aux temps où la fortune leur souriait, c'est de là qu'ils partaient pour la conquête ou le ravage des autres provinces. Là se formèrent ces bandes de Circoncellions qui, à tant de reprises, terrorisèrent une partie de l'Afrique : vers 340, avec Fasir et Axido[3]; en 347, avec Donat de Bagaï[4]; en 362, avec les évêques numides qui envahirent les Maurétanies[5]; plus tard, avec les partisans de Firmus ou de Gildon, avec le terrible Optatus de Thamugadi[6]. Dans certains districts de Numidie, l'Église schismatique comprenait presque tous les habitants, colons et indigènes. Elle était toute puissante à Thamugadi, à Bagaï[7]; elle le fut longtemps à Constantine, à Thagaste, à Hippone[8]. Dans bien des villes où les schismatiques avaient un évêque et une communauté florissante,

1) *Appendix* d'Optat, n. 10, p. 215 Ziwsa.

2) *Ibid.*, p. 215; *Cod. Theod.*, XVI, 2, 7.

3) Optat., III, 4.

4) *Ibid.*, III, 4.

5) *Ibid.*, II, 17-19.

6) Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 23, 53-55; 39, 94.

7) *Enarr. II in Psalm.* 21, 26. — Cf. Optat, III, 4; Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 23, 53-55; *Contra Cresconium*, III, 43, 47; 52, 58.

8) Possidius, *Vita Augustini*, 10-14; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; *Sermo ad Caesareensis Ecclesiæ plebem*, 8; *Epist.* 29, 12; 35, 4; 88, 1 et 6-12; 93, 5, 17; 209, 2; *Collat. Carthag.*, I, 139.

les Catholiques durent renoncer à élire un évêque[1]. Le Donatisme était si bien enraciné en Numidie, que jamais ni les conciles catholiques, ni les lois impériales, ni les plus violentes persécutions, n'ont pu complètement l'en extirper[2].

Dans les Maurétanies, les Catholiques gardèrent toujours, et de beaucoup, l'avantage du nombre. Cependant, et d'assez bonne heure, le schisme y fit des progrès. En 329, les martyrs de Renault succombèrent probablement dans une bataille entre chrétiens des deux partis[3]. Vers 336, on signale en Maurétanie la présence de nombreux évêques donatistes, qui toujours restèrent en communion avec leur primat de Carthage[4]. En 362, des évêques numides, avec leurs bandes de Circoncellions, s'avancèrent jusqu'à Tipasa, assaillant les basiliques partout où ils passaient, et restaurant partout l'Église de Donat[5]. Plus tard, dans leurs révoltes contre Rome, Firmus et Gildon trouvèrent des alliés parmi les Donatistes de Maurétanie[6]. Le même pays a vu commencer le morcellement de l'Église schismatique, avec le schisme des Rogatistes[7]. Au temps d'Augustin, des inscriptions de la contrée nous font connaître de nouveaux martyrs, victimes des guerres religieuses[8]; beaucoup d'évêques donatistes de Maurétanie assistèrent à la Conférence de 411[9]; l'évêque dissident de Caesarea, le célèbre Emeritus, compte alors parmi

1) *Collat. Carthag.*, I, 157 ; 163 ; 165 ; 182 ; 187-188 ; 197-198 ; 201-202 ; 206 ; 208.

2) Grégoire le Grand, *Epist.*, I, 72 ; 75 ; 82 ; II, 46 ; IV, 32 et 35 ; V, 3 ; VI, 34.

3) *C. I. L.*, VIII, 21517.

4) Augustin, *Epist.* 93, 10, 43.

5) Optat, II, 18-19.

6) Augustin, *Epist.* 87, 10 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; II, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.

7) *Epist.* 87, 10 ; 93, 1 et suiv. ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; II, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6 ; 14, 36.

8) *C. I. L.*, VIII, 10932 ; 20480 ; Gsell, *Bull. arch. du Comité des travaux historiques*, 1908, p. CCII.

9) *Collat. Carthag.*, I, 149-210.

les principaux chefs du parti[1]. Les épitaphes de Benian[2] et la correspondance du pape Léon I[3] attestent la présence de schismatiques en ces régions jusqu'au milieu du v[e] siècle. Pourtant, selon toute apparence, le Donatisme n'a pas remporté, dans ces provinces de l'Ouest, des succès décisifs. Nous y rencontrons bien des évêques et des communautés schismatiques ; mais c'étaient probablement des groupes isolés, des colonies de dissidents. Rien ne prouve qu'en Maurétanie, comme en Numidie, l'Église de Donat ait conquis des régions et des populations entières.

Maître en Numidie, et largement répandu dans les provinces voisines, le Donatisme fut longtemps considéré par la moitié des chrétiens d'Afrique comme une sorte de religion nationale. L'une des causes les plus certaines de son succès, ce fut l'incontestable habileté de la propagande. Optat reconnaît que ses adversaires étaient « subtils dans leur séduction »[4]; et il en donne, ainsi qu'Augustin, bien des exemples.

Au début, la conversion des foules avait été souvent presque inconsciente. En bien des endroits, la plupart des chrétiens étaient devenus donatistes tout naturellement, par la simple raison qu'il y avait une seule communauté, un seul évêque, et que cet évêque s'était rallié à l'Église schismatique : ignorance ou insouciance, les fidèles avaient suivi leur chef les yeux fermés. Même des gens de la classe moyenne, des gens instruits, des lettrés, étaient ainsi devenus donatistes sans le vouloir, presque sans s'en apercevoir. Un exemple bien curieux est celui du grammairien Victor, ancien lecteur de l'Église de Cirta. Voici comment il racontait plus tard sa conversion : « Je suis professeur de littérature romaine, grammairien latin... Mon père a été décurion de Constantine ; mon aïeul était soldat, et avait servi dans la

1) Augustin, *Epist.* 87, 11 ; *Retract.*, II, 72 et 77; *Gesta cum Emerito*, 1-10 ; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15 ; II, 4, 4 ; Possidius, *Vita Augustini*, 16 ; *Collat. Carthag.*, I, 20 ; 22 ; 31 ; 33 ; II, 2 ; 28 ; III, 2 ; 15 ; 39 ; 43 ; etc.

2) *C. I. L.*, VIII, 21570-21574 ; Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 22-27 et 42.

3) Léon I, *Epist.* 12, 6.

4) « Subtiles in seductionibus » (Optat, II, 17).

garde. Notre famille est de sang maure... Moi, je ne connais pas l'origine du schisme; je suis un fidèle quelconque dans le peuple des chrétiens. Comme j'étais à Carthage, l'évêque Secundus y vint un jour; on trouva, dit-on, que l'évêque Caecilianus avait été ordonné irrégulièrement par je ne sais qui, et on élut contre lui un autre évêque. C'est ainsi qu'à Carthage commença le schisme. Je ne puis bien connaître l'origine du schisme, parce que notre cité (Constantine) n'a toujours qu'une seule Église; s'il y a eu un schisme, nous n'en savons rien du tout[1] ». On a lieu de croire que le grammairien Victor, pour les besoins de sa cause, exagérait un peu son ignorance. Sa déclaration n'en est pas moins très caractéristique : elle trahit l'indifférence naïve ou cynique de certains chrétiens du temps pour les querelles des clercs. En fait, les évêques traditeurs de Numidie, compromis dans la réunion de Cirta en 305 et dans le concile de Carthage en 312, semblent avoir entraîné avec eux et rallié sans peine au Donatisme la grande majorité des fidèles de leurs Églises. C'est pour cela surtout que, plus tard, ils redoutaient tant un scandale qui pouvait ouvrir les yeux du public, comme le montrent leurs lettres lues en 320 à l'audience de Thamugadi[2].

Quand l'Église schismatique fut définitivement constituée, et que, dans toute l'Afrique, la lutte se fut engagée entre les deux partis, les évêques dissidents durent renoncer naturellement à escompter ces conversions automatiques. Mais ils continuèrent à gagner les foules par une infatigable et très habile propagande. Autour de Carthage, en Byzacène, en Numidie, jusqu'en Maurétanie, ils eurent des missionnaires et des agents recruteurs, qui allaient de communauté en communauté, s'abouchant avec les fidèles, leur racontant à leur façon l'histoire du schisme, répétant les vieilles calomnies, réveillant les vieilles rancunes contre Caecilianus et au-

1) *Gesta apud Zenophilum*, p. 185 Ziwsa.
2) *Ibid.*, p. 189-192.

tres chefs du parti catholique. Ingentius fut un de ces agents : si dévoué à sa faction, ou si résolu à se venger d'un ennemi, qu'il en devint faussaire[1]. Pour attirer de nouveaux adeptes, les Donatistes employaient les moyens les plus divers. Malgré leur intransigeance théorique, ils se résignèrent parfois à céder sur l'un des principes qui leur tenaient le plus à cœur. Beaucoup de Catholiques, quoique séduits par le schisme, reculaient devant la perspective d'un second baptême, et les évêques dissidents de Maurétanie condamnaient cette pratique : un concile donatiste de Carthage, vers 336, autorisa les Églises du parti à admettre les convertis sans les rebaptiser. Donat lui-même ne protesta pas contre cette concession contraire aux principes de la secte, et resta toujours en communion avec ses collègues de Maurétanie[2]. Les Donatistes sacrifiaient tout aux intérêts du parti ; aussi leur propagande eut-elle un grand succès dans toutes les classes sociales.

Leurs chefs connaissaient bien la psychologie des foules, dont ils s'entendaient à exploiter les instincts généreux, les préjugés, les rancunes ou les passions. D'abord, ils accueillaient à bras ouverts tous les mécontents, tous les transfuges de l'autre Église. Certains Catholiques, menacés d'excommunication ou simplement admonestés par leur évêque, n'hésitaient pas à passer au camp ennemi. C'est ce que remarque Augustin dans un de ses sermons : « Tu entends dire : Mettez-le hors de l'Église. — Aussitôt tu réponds : Je m'en vais vers le parti de Donat »[3]. Un jeune homme des environs d'Hippone avait été réprimandé par l'évêque pour avoir frappé sa mère : il se fit donatiste[4]. C'étaient là d'étranges recrues pour l'Église « des Saints ». Les schismatiques, si intransigeants sur les principes, toujours inexorables pour les prétendus péchés de leurs adversaires, toujours prêts à lancer la pierre aux plus vertueux évêques catholiques et à

1) *Acta purgationis Felicis*, p. 200-203 Ziwsa.
2) Augustin, *Epist.* 93, 10, 43.
3) *In Johannis Evangelium tractatus*, X, 5.
4) *Epist.* 34, 2.

maudire en eux les crimes de Caecilianus, témoignaient souvent une indulgence évangélique aux pécheurs les plus effrontés qui venaient à eux. Ils rassuraient vite la conscience des coupables, et parfois les dispensaient de toute pénitence : « Quand vous séduisez quelqu'un, leur disait Optat, vous lui promettez le pardon de ses péchés »[1].

Ce parti-pris d'indulgence pour leurs néophytes n'empêchait pas les clercs donatistes d'en imposer à la foule par le théâtral appareil d'une orgueilleuse sainteté. Ils représentaient, disaient-ils, la véritable Église, qui seule avait conservé, avec la pureté de la foi, les vertus du christianisme évangélique et la sévérité de la discipline[2]. Pour justifier leurs prétentions aux yeux des chrétiens hésitants, ils affectaient de considérer les Catholiques comme des païens déguisés. Ils traitaient souvent comme tels les convertis, leur faisaient réciter les mêmes formules qu'aux idolâtres[3]. Optat le leur reprochait : « Le langage de votre séduction est connu de tous. Vous dites à vos dupes : Regardez derrière vous ! Vous leur dites : Rachetez vos âmes ! Vous dites à des chrétiens baptisés, même à des clercs : Soyez chrétiens ! »[4]. En 347, les schismatiques exploitèrent perfidement la légende qui s'était répandue en Afrique à l'arrivée de Macarius et de Paulus : l'histoire absurde de cette « image » que les envoyés de l'empereur devaient faire placer dans toutes les églises, en avant de l'autel[5]. On répétait des propos attribués à des Donatistes ralliés lors de l'édit d'union : communier dans un sanctuaire catholique, c'était participer à un sacrifice païen[6]. Ces sottises étaient des arguments décisifs

1) Optat, II, 20.

2) *Acta purgationis Felicis*, p. 198 Ziwsa ; *Acta Saturnini*, 16 et 20 Baluze ; *Passio Donati*, 3 ; Augustin, *Epist.* 88, 2 ; *Brevic. Collat.*, III, 3, 3 ; 4, 5.

3) Optat, III, 11 ; Augustin, *Enarr. in Psalm.* 145, 16 ; *In Johannis Evangelium tractatus*, V, 13.

4) Optat, III, 11.

5) *Ibid.*, III, 12. — Cf. Augustin, *Epist.* 93, 5, 17.

6) Optat, III, 12.

pour les simples d'esprit, dont beaucoup s'éloignaient de l'Église catholique comme d'un repaire d'idolâtrie, pour implorer leur admission dans l'Église des Saints.

Un des principaux moyens de propagande était, précisément, la mise en scène de la sainteté donatiste, opposée à l'impiété de l'autre Église. De là, toutes ces cérémonies expiatoires, destinées à frapper les imaginations populaires. Une basilique avait-elle été enlevée aux Catholiques? Elle ne pouvait servir au culte dissident avant d'avoir été purifiée : on lavait le dallage et les murs avec de l'eau salée[1]. Une communauté entière s'était-elle ralliée de gré ou de force? On astreignait tous les fidèles à une pénitence, mais en les divisant par groupes, plus ou moins arbitrairement, selon la gravité de leurs fautes : pour les uns, une expiation d'un an; pour d'autres, un mois ; pour les privilégiés, un jour. Le temps accompli, on faisait aligner le groupe des libérés, on étendait sur eux un voile, on imposait les mains sur la file des têtes inclinées, et le pardon de l'Église de Donat tombait sur la masse des pénitents[2]. Tous les ralliés, du moins en principe, étaient soumis à ces épreuves, et rebaptisés : laïques et clercs de toute catégorie, hommes, enfants, vierges, matrones, diacres et prêtres, jusqu'aux évêques[3]. On aimait surtout à humilier les clercs catholiques, moins encore pour le plaisir de l'humiliation même, que pour l'édification du public. Quand on avait réussi à gagner, par la persuasion ou par la crainte, un évêque ou un prêtre, on l'astreignait à une pénitence publique, on l'exorcisait, on le reléguait parmi les catéchumènes; puis, on le rebaptisait, on lui imposait un stage parmi les laïques, sauf à l'ordonner de nouveau, pour lui rendre ensuite dans l'Église de Donat le rang qu'il avait occupé dans l'Église catholique[4]. Après toutes ces humilia-

1) Optat., II, 21 ; VI, 6.
2) *Ibid.*, II, 24 et 26.
3) *Ibid.*, II, 19 : 24-26 ; VI, 4.
4) *Ibid.*, II, 19 ; 21 ; 24-25 ; Augustin, *Epist.* 23, 2 ; 106, 1 ; 108, 1 ; *De unico baptismo*, 11, 19 ; *Collat. Carthag.*, I, 188 et 197.

tions, le malheureux « portait le deuil de sa dignité perdue », suivant l'énergique expression d'Optat[1]. Mais ce lamentable spectacle avait pour effet ordinaire d'entraîner, avec la conversion de la victime, celle d'une partie de la communauté. Les âmes simples étaient attirées par la force et la vertu mystérieuse de cette Église, qui d'un évêque faisait un pénitent, puis d'un catéchumène un évêque[2]. A leur tour, ces nouveaux convertis, ardents et naïfs, devenaient d'eux-mêmes les meilleurs agents de la propagande donatiste, les complices inconscients de ces chasseurs d'âmes qu'Optat compare ingénieusement à l'oiseleur[3].

Ce n'est pas seulement la foule anonyme que visait le prosélytisme. Non moins efficace, surtout dans les temps de paix relative, était la propagande individuelle : dans les familles, dans les grands domaines, dans les cercles d'amis. Des Donatistes intransigeants refusaient de marier leur fille à un Catholique ; ils obligeaient leur futur gendre à se convertir[4]. Les grands propriétaires usaient de leur toute-puissante autorité pour amener au schisme leurs esclaves, leurs fermiers ou métayers : Crispinus de Calama, ayant acheté un domaine, en rebaptisa d'office tous les colons, de pauvres gens qui ne comprenaient pas même le latin[5]. Un prêtre schismatique de Constantine entreprit de gagner un de ses compatriotes catholiques, nommé Generosus ; il multiplia les avances et les exhortations, alléguant même des visions, se disant chargé par un ange de le convertir[6]. Quand les sermons et les promesses avaient échoué, on recourait aux menaces, aux outrages, à l'intimidation. Optat disait à ses adversaires : « Malheur à quiconque fait quelque chose contre votre volonté ! Vous le terrorisez, vous le calomniez... Glorifiez-vous de ce

1) « Ereptae portant funera dignitatis » (Optat, II, 24).
2) Optat, II, 24.
3) *Ibid.*, VI, 8.
4) Augustin, *Sermo* 46, 7, 15.
5) *Epist.* 66, 1 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.
6) *Epist.* 53, 1.

que vos calomnies ont décidé certains hommes à mourir »[1]. Si l'on ne reculait devant rien pour conquérir un Catholique, on poursuivait d'une haine implacable quiconque abandonnait l'Église de Donat : il était de tradition d'assommer, de mutiler, de tuer ces traîtres[2]. Tous ces moyens de propagande ou d'intimidation avaient d'autant plus de succès, que beaucoup de chrétiens d'Afrique, indifférents sur les principes, flottaient entre les deux partis, sans se préoccuper de savoir où était le bon droit. Augustin aime à tracer le portrait satirique de ces chrétiens sans conviction, qui passaient alternativement du Catholicisme au Donatisme ou du Donatisme au Catholicisme, selon les circonstances ou les exigences de leurs intérêts matériels[3]. Tous ces indifférents n'avaient d'autre souci que de prendre le vent; et longtemps le vent souffla pour eux du côté d'où venaient les promesses ou les coups.

Les grands triomphes de la propagande donatiste, c'étaient les conversions de clercs catholiques. Ces conversions ne furent pas rares, non seulement dans les temps de guerre religieuse où ces apostasies furent souvent imposées par la force[4], mais encore pendant les trêves, par le libre consentement des intéressés. Diacres rebelles ou de mœurs équivoques, excommuniés ou réprimandés par leur chef, ambitieux déçus qui rêvaient de l'épiscopat, parfois même des évêques mécontents ou peureux, émigraient vers l'Église de Donat, et volontairement, par ambition ou désir de vengeance, se soumettaient aux humiliantes cérémonies d'une dégradation solennelle, d'un nouveau baptême, d'une nouvelle ordination[5]. A la Conférence de 411, nous rencontrons plusieurs

1) Optat, II, 25.

2) Augustin, *Epist.* 88, 6-8 ; 97, 4; 105, 2, 3; 108, 5, 14; 108, 6, 18; 111, 1; 133, 1 ; 134, 2; 139, 1-2; 185, 7, 30; *Gesta cum Emerito*, 9; Possidius, *Vita Augustini*, 15.

3) Augustin, *Sermo* 252, 5.

4) Optat, II, 19 et 25.

5) *Ibid.*, II, 24; Augustin, *Epist.* 23, 2; 106, 1; 108, 1; *Collat. Carthag.*, I, 197-198; 201-203.

de ces renégats. Vitalis était un ancien diacre catholique de Sitifi; condamné pour adultère, il passa aux Donatistes, qui le rebaptisèrent et l'élurent prêtre, puis évêque de Mascula[1]. Felix et Rogatus, évêques schismatiques de Voset et de Zaraï, avaient également commencé par être diacres dans l'Église catholique[2]. Simplicius, évêque de Thibilis, se laissa gagner par les dissidents, qui le reléguèrent d'abord parmi les catéchumènes, puis le rebaptisèrent et l'élevèrent de nouveau à l'épiscopat : il avait alors quatre-vingt-dix ans, on peut supposer que le pauvre homme était tombé en enfance[3]. Un autre évêque catholique, Leontius de Rusticiana, s'obstinait à rebaptiser les schismatiques convertis, suivant la vieille tradition de Cyprien; il eut sans doute, à ce propos, des difficultés avec ses collègues et avec les conciles; toujours est-il qu'il finit par se rallier à l'Église dissidente, où il put rebaptiser à son aise[4]. On pourrait multiplier les exemples; ceux-là suffisent pour montrer que, même au temps d'Augustin, le Donatisme trouvait des prosélytes jusque dans le clergé catholique. Cette adhésion imprévue de certains clercs de l'Église rivale produisait naturellement beaucoup d'effet sur l'esprit des populations. Ces recrues de choix étaient d'autant plus précieuses, qu'un clerc changeant de parti, et, à plus forte raison, un évêque, entraînait presque toujours avec lui bien des fidèles de sa communauté.

Un dernier trait à noter dans l'histoire de la propagande donatiste, c'est le succès qu'elle obtint auprès des indigènes. Dans beaucoup de districts de la montagne ou des Hauts-Plateaux, les vieilles populations de langue punique ou berbère et les tribus nomades avaient été à peine effleurées jusqu'alors par la prédication chrétienne, comme par la civilisation romaine; il y avait encore des païens dans ces régions

1) *Collat. Carthag.*, I, 201.
2) *Ibid.*, I, 202-203.
3) *Ibid.*, I, 188 et 197.
4) *Ibid.*, I, 198.

à l'arrivée des Arabes. Pour des raisons multiples, dont la principale est sans doute l'activité même de leur propagande, les Donatistes réussirent mieux que les Catholiques, surtout en Numidie. C'est dans le courant du IV[e] siècle que se dessine le grand mouvement de conversion au christianisme dans les masses populaires et chez les populations arriérées. Or, pendant cette période, c'est l'Église de Donat qui régnait en Numidie. C'est donc presque toujours sous la forme donatiste que les indigènes de la région ont connu le christianisme. Toujours est-il que le Donatisme fut accueilli avec enthousiasme par les populations barbares du pays numide, et y trouva souvent un point d'appui dans ses luttes contre les Catholiques. Les indigènes paraissent avoir été en majorité dans les bandes de Circoncellions. Il suffit de rappeler les noms de deux de leurs chefs, Axido et Fasir, qui, vers 340, descendirent de l'Aurès[1]. De même, dans la région d'Hippone, au temps d'Augustin, la plupart des Circoncellions étaient certainement des indigènes, puisqu'ils ne comprenaient pas le latin[2].

Pour évangéliser et gouverner ces tribus farouches, les clercs donatistes durent parler leur langue ou se résigner à se servir d'interprètes. S'ils gardaient le latin comme langue liturgique, ils prêchaient souvent en punique. « Les Donatistes, dit Augustin, ont une façon à eux d'honorer le Christ; ils prétendent que son domaine est désormais réduit à deux langues, le latin et le punique, c'est à dire la langue des Africains... En effet, ce sont les deux langues en usage dans le parti de Donat[3] ». Nous avons quelques renseignements précis sur ce rôle du punique dans l'Église dissidente. Par exemple, les colons rebaptisés d'office par Crispinus de Calama ne comprenaient que le vieil idiome carthaginois, ou plutôt, une langue dérivée de celle-là, ce qu'on appelle

1) Optat, III, 4.
2) Augustin, *Epist*, 66, 2; 108, 5, 14; 209, 3.
3) *In Johannis Epistulam tractatus* II, 3.

aujourd'hui le « néo-punique ». Augustin, écrivant au même Crispinus pour réfuter le système donatiste, demande que sa lettre soit traduite en punique et lue aux schismatiques avec la réponse de son adversaire[1]. Vers 409, Macrobius, évêque dissident d'Hippone, voulant haranguer les Circoncellions, est obligé de leur faire traduire son discours par un interprète[2], comme ferait aujourd'hui, en face des indigènes d'Algérie, un administrateur français ignorant le berbère ou l'arabe. Dix ou douze ans plus tard, les Donatistes de Fussala, aux environs d'Hippone, revinrent en masse à l'Église catholique. Augustin fit démembrer son propre diocèse, dont une partie constitua le diocèse de Fussala : pour cet évêché, il dut choisir parmi les candidats qui savaient le punique[3]. Ces petits faits nous fournissent la preuve décisive du succès qu'obtint la propagande donatiste auprès des populations indigènes de Numidie.

Cette propagande, les schismatiques africains l'ont poursuivie ouvertement, tant qu'ils ont été les maîtres. Ils la continuaient dans l'ombre pendant les périodes de persécution. Ils n'y ont jamais renoncé tout à fait. Augustin pouvait dire encore après l'édit d'union de 405 : « L'Église catholique gémit au milieu de tant de scandales des hérétiques. Elle voit que par de perfides exhortations et des mensonges on enlève de son sein les faibles, les enfants, pour les traîner dans je ne sais quelles cavernes aux horribles mystères, pour les rebaptiser, pour exorciser en eux le Christ »[4]. Les schismatiques recommençaient ouvertement leur campagne, dès que les circonstances le permettaient ; on les voit à l'œuvre encore à la fin du VIe siècle[5]. Leur infatigable et habile prosélytisme explique qu'ils aient pu si longtemps attirer à eux tant de néophytes, Romains ou indigènes, souvent des communau-

1) *Epist.* 66, 2.
2) *Epist.* 108, 5, 14.
3) *Epist.* 209, 3.
4) *Enarr. in Psalm.* 145, 16.
5) Grégoire le Grand, *Epist.*, I, 82; II, 46; IV, 32; VI, 34.

tés entières, jusqu'à des clercs et des évêques catholiques.

Les résultats obtenus furent surprenants. Ici encore, rien ne vaut l'éloquence des chiffres. En 394, après le schisme de Maximianus, le concile de Bagaï réunit trois-cent-dix évêques primianistes[1]. D'autre part, les évêques maximianistes étaient plus de cent au concile de Cabarsussa[2]. Or, presque partout, la communauté entière avait suivi son chef; sauf à Carthage et dans deux ou trois autres villes, il n'y avait alors, dans chaque localité, qu'une seule communauté dissidente, ici primianiste, là maximianiste. On en doit conclure que, vers la fin du IVe siècle, l'Afrique renfermait plus de quatre cents évêchés donatistes. Ce nombre formidable serait même grossi encore, si l'on tenait compte des schismes secondaires, et des évêques absents ou des évêchés vacants lors des conciles de Cabarsussa et de Bagaï. Si petits qu'on suppose la plupart des diocèses — et nous savons que quelques-uns étaient grands, — le chiffre des sièges dissidents reste tout à fait extraordinaire. Il est fort douteux que l'Église catholique ait alors compté en Afrique autant d'évêchés.

Toutes ces communautés schismatiques, à l'exception de deux ou trois, étaient situées dans l'Afrique latine : Proconsulaire, Byzacène, Tripolitaine, Numidie, Maurétanie Sitifienne, Maurétanie Césarienne. Rien n'indique que le Donatisme ait eu des adhérents en Tingitane. En tous cas, il ne dépassa pas la frontière orientale de Tripolitaine : Augustin remarque expressément qu'il n'y avait pas de Donatistes en Cyrénaïque[3], ni, à plus forte raison, dans l'Orient grec[4]. Dans les provinces méditerranéennes de l'Occident latin, l'Église de Donat a fait quelques tentatives d'extension. Pour justifier sa prétention de représenter en Afrique l'Église univer-

1) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 8; II, 3, 7; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7; 43, 51.

2) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 8; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7. *Gesta cum Emerito*, 9.

3) *Sermo* 46, 17, 41.

4) *Ibid.*, 46, 8, 18.

selle, elle alléguait les communautés qu'elle avait fondées en Italie, en Espagne, peut-être en Gaule[1]. Mais ces colonies se réduisaient presque à rien : deux ou trois évêchés, et encore, un seul dont l'existence soit absolument certaine.

Une de ces communautés était en Espagne ; nous ne pouvons dire dans quelle partie du pays. Lucilla, l'ennemie de Caecilianus et des Catholiques, l'Egérie du concile des dissidents de 312, était une Espagnole[2]. Même après s'être fixée à Carthage, elle avait conservé de grands domaines dans son ancienne patrie. Elle y introduisit le nouvel Évangile, et paraît même y avoir fait instituer un évêché, pour le salut des colons de ses terres. Cette communauté dissidente existait encore au temps d'Augustin ; mais tout ce que nous en savons, c'est qu'elle existait[3].

Dans le midi de la Gaule, il est possible que des communautés aient été créées, dès le IVe siècle, par des Donatistes fuyant la persécution ou émigrés pour une raison quelconque. Des évêques dissidents d'Afrique étaient venus en Gaule dès l'année 314, pour le concile d'Arles. C'est en Gaule, ou en Espagne, que mourut Donat le Grand, et que fut ordonné Parmenianus[4]. C'est surtout vers la Gaule que se dirigèrent, pendant la domination vandale, les schismatiques africains fugitifs : on rencontre des Donatistes à Narbonne en 458, à Lyon vers 502[5]. C'est donc peut-être en Gaule que se trouvait le troisième des évêchés que les Donatistes auraient fondés hors d'Afrique, et auxquels Augustin semble faire allusion[6]. Quoi qu'il en soit, ces colonies dissidentes de Gaule n'eurent aucune importance historique ; elles ont dû dispa-

1) *Contra Cresconium*, III, 63, 70.

2) « In domo vel patrimonio unius Hispanae mulieris » (*Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6).

3) *Contra litteras Petiliani*, II, 108, 247 : *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6 ; *Contra Cresconium*, III, 63, 70.

4) Optat, II, 7.

5) Léon I, *Epist.* 167, 18 ; Avitus, *Epist.* 26.

6) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 63, 70.

raître vite au milieu des populations catholiques qui les entouraient.

La seule Église donatiste du dehors, qui mérite de nous arrêter un instant, est celle de Rome. Elle fut fondée vers 320, sur la demande des schismatiques africains fixés dans la capitale[1]. Elle fut gouvernée d'abord par un administrateur intérimaire (*interventor*)[2]. Plus tard, et jusqu'au début du v[e] siècle, elle eut son évêque. Nous connaissons la série à peu près complète de ces papes du Donatisme[3]. Le premier fut Victor de Garbe : on doit probablement l'identifier avec l'évêque numide du même nom qui apparaît à Cirta en 305[4]. A Victor succéda Bonifatius, puis Encolpius, puis Macrobius, l'auteur de la *Passio Maximiani et Isaac*. Macrobius fut remplacé par Lucianus. Ce dernier eut pour successeur Claudianus, qui vers 378 fut en guerre avec le pape Damase, et qui fut plusieurs fois exilé[5]. Après le départ définitif de Claudianus, qui paraît être retourné à Carthage et y avoir fomenté un nouveau schisme, le siège donatiste de Rome resta vacant sans doute pendant plusieurs années. Plus tard, on élut un certain Felix, qui, chassé de Rome par l'invasion des Goths, put assister en 411 à la Conférence de Carthage[6].

Les Donatistes de Rome étaient ordinairement désignés par les Catholiques sous le nom de *Montenses*, les « Montagnards » ; on les appelait aussi *Campitae*, *Campenses*, *Cutzupitae*[7]. Ils se réunissaient d'abord, aux environs de la ville, sur une montagne rocheuse, dans une caverne (*spelunca*) munie de gradins et entourée d'une haie[8]. Ils se contentèrent

1) Optat, II, 4.

2) Augustin, *De unico baptismo*, 16, 28.

3) Optat, II, 4; *Collat. Carthag.*, I, 157-161.

4) Optat, I, 14; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30.

5) *Epistula concilii romani ann. 378 ad Gratianum et Valentinianum Imperatores* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 626).

6) *Collat. Carthag.*, I, 149; 157-161.

7) Optat, II, 4; Augustin, *Epist.* 53, 1, 2; *Contra litteras Petiliani*, II, 108, 247; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6; *De haeres.*, 69; Jérome, *Chron.* ad ann. 355; *Epist.* 37, 1; *Dialogus adversus Luciferianos*, 28.

8) Optat, II, 4.

longtemps de cette chapelle souterraine, d'installation très primitive; au temps de saint Jérôme, ils paraissent avoir eu une basilique[1]. La communauté ne comprenait guère que des Africains domiciliés à Rome; en cas de vacance du siège, on lui envoyait d'Afrique un nouvel évêque[2]. Elle ne joua un rôle apparent que sous l'épiscopat de Claudianus, grâce à l'énergie et à l'audace de ce chef; elle fit même alors des prosélytes parmi les pauvres gens de la capitale[3]. Après le départ de Claudianus, elle rentra dans l'ombre. Elle avait pourtant quelque vitalité, puisqu'elle dura pendant tout un siècle. Elle fut même assez populaire chez ses amis d'Afrique, qui, grâce à elle, pouvaient se dire en communion avec l'Église de Rome.

Exception faite pour ces petites colonies d'Italie, de Gaule et d'Espagne, le Donatisme resta toujours un schisme exclusivement africain, et même, avant tout, numide. Carthage, où les dissidents étaient d'ailleurs nombreux, était la capitale officielle du parti, la résidence du chef, le lieu de réunion ordinaire des conciles, le centre de l'action politique. L'Église schismatique comptait, aussi, bien des communautés et des évêques dans l'intérieur de la Proconsulaire, en Byzacène et en Tripolitaine, en Maurétanie; la Byzacène fut le centre du Maximianisme[4]; Cartenna, en Césarienne, la capitale du Rogatisme[5]; Caesarea, l'une des places fortes du Primianisme au temps d'Emeritus[6]. Pourtant, c'est toujours vers la Numidie que nous ramène l'histoire du schisme, aux jours de souffrance comme aux jours de triomphe. « En Numidie est né le parti de Donat », dit Augustin[7]. C'est dans cette région, et

1) Jérome, *Chron*, ad ann. 355.

2) Optat, II, 4; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 34, 38; *De haeres.*, 69; *Epist*. 53, 1, 2.

3) *Epistula concilii romani ann. 378* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 626).

4) Augustin, *Epist.* 93, 8, 24; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6; 19, 51; *Contra Cresconium*, IV, 58, 69.

5) *Epist.* 93, 6-7, 21-22.

6) *Retract.*, II, 77; *Gesta cum Emerito*, 1; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15; Possidius, *Vita Augustini*, 16.

7) Augustin, *Sermo* 46, 15, 39.

principalement « au milieu de la Numidie consulaire »[1], qu'était le réduit du Donatisme, le point d'appui et de résistance, le centre d'attraction et de rayonnement. Au temps d'Augustin, quand on leur objectait la puissance universelle de l'Église catholique, les schismatiques répliquaient avec une naïve arrogance : « Notre Église aussi est grande : que vous semble de Bagaï et de Thamugadi?[2] ».

Bagaï est célèbre dans les annales de l'Église dissidente. C'est là que l'évêque Donatus avec ses Circoncellions, en 347, osa tenir tête aux commissaires impériaux et aux troupes du comte Silvester[3]. C'est là qu'en 394 siégea le grand concile primianiste, et que fut lancé l'anathème contre les chefs du Maximianisme[4]. Quelques années plus tard, les schismatiques y incendièrent l'Église catholique, jetant au feu les livres sacrés, laissant pour mort l'évêque ennemi qui officiait à l'autel[5]. En 411, à la Conférence de Carthage, parut Donatianus, un autre évêque dissident de Bagaï[6].

Thamugadi, notre Timgad, où l'on a trouvé déjà tant de ruines d'églises, le disputait à Bagaï par l'importance de sa communauté schismatique et par l'énergie farouche de ses évêques. Là régna pendant dix ans le terrible Optatus, le grand chef des Circoncellions, l'ami de Gildon, le champion du Primianisme, le persécuteur des Maximianistes comme des Catholiques, la terreur de l'Afrique[7]. Son successeur, Gaudentius, fut l'un des représentants du parti à la Confé-

1) *Epist.* 58, 1.
2) *Enarr. II in Psalm.* 21, 26.
3) Optat, III, 4.
4) Augustin, *Epist.* 51, 2; 53, 3, 6; 108, 5, 15; 141, 6; *Contra Cresconium*, III, 53, 59; 54, 60; 56, 62; IV, 31, 38 et suiv.; *Gesta cum Emerito*, 9-11.
5) *Contra Cresconium*, III, 43, 47; *Brevic. Collat.*, III, 11, 23; *Epist.* 88, 7; 185, 7, 26-27.
6) *Collat. Carthag.*, I, 177.
7) Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; 53, 3, 6; 87, 5; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 23, 53-55; 37, 88; 39, 94; 52, 120; 83, 184; 103, 237; *Contra Cresconium*, III, 60, 66; *Gesta cum Emerito*, 9.

rence de Carthage[1]. Plus tard, vers 420, il devint le héros du Donatisme aux abois, en osant défier le commissaire impérial, en menaçant de se brûler dans son église, en soutenant une dernière polémique contre Augustin[2].

Ces deux cités numides, Bagaï et Thamugadi, étaient les deux centres dynamiques de la secte, comme Carthage en était le centre d'apparat. On pourrait citer en Numidie bien d'autres camps secondaires, mais puissants encore, de l'armée donatiste : Constantine[3], Theveste[4], Madauros[5], Vegesela[6], Tigisi[7], Casae Nigrae[8], Calama[9], Thagaste[10], Hippone[11]. Enfin, c'est en Numidie que se rencontraient les pèlerins de toutes les communautés schismatiques : à Nova Petra, au tombeau de Marculus[12].

L'un des éléments essentiels de la force du Donatisme avait été longtemps sa puissante concentration, le dévouement exclusif, souvent fanatique, de tous ses fidèles. Pendant les cinquante premières années de l'histoire du schisme, on n'entend parler d'aucun dissentiment grave entre ses adeptes : temps héroïques, où l'enthousiasme des néo-

1) *Collat. Carthag.*, I, 148 et 208 ; II, 2 et 12 ; III, 2 et 102 ; Augustin, *Retract.* II, 85 ; *Contra Gaudentium*, I, 3, 4 ; II, 4, 4.

2) Augustin, *Epist.* 204 ; *Contra Gaudentium*, I, 1 et suiv., II, 1 et suiv. ; *Retract.*, II, 85.

3) *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 8. — Cf. *Collat. Carthag.*, I, 139.

4) Optat, II, 18. — On a trouvé récemment, en diverses localités du Cercle de Tebessa, une curieuse série d'inscriptions donatistes ou relatives au Donatisme. Cf. *Recueil de Constantine*, XLII, 1908, p. 193 et suiv. ; *Bull. de la Société des Antiquaires de France*, 1909.

5) *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 12.

6) *Passio Marculi*, p. 761 Migne. — Cf. Gsell, *Bull. arch. du Comité des travaux historiques*, 1899, p. 455 ; *Atlas arch. de l'Algérie*, feuille 28, n° 171.

7) Optat, I, 14 et 19 ; Augustin, *Sermo* 46, 15, 39.

8) Augustin, *Epist.* 88 ; *Brevic. Collat.*, III, 18, 36 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 13, 17 ; *Retract.*, I, 20, 4 ; *De haeres.*, 69 ; *Collat. Carthag.*, I, 149 et 157.

9) Possidius, *Vita Augustini*, 14 ; Augustin, *Epist.* 66 ; 105, 2, 4 ; *Contra Cresconium*, III, 46, 50.

10) Augustin, *Epist.* 93, 5, 17.

11) *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; *Epist.* 29, 12 ; 35, 4 ; 88, 8 et 12 ; 133, 1 et 3 ; 134, 2 ; 139, 1-2 ; 209, 2 ; Possidius, *Vita Augustini*, 10 et 13.

12) *Collat. Carthag.*, I, 187 ; *Passio Marculi*, p. 762 Migne.

phytes sacrifiait tout aux intérêts de la nouvelle Église, où tous ses partisans comprenaient la nécessité de la discipline, où la main vigoureuse de Donat le Grand maintenait unies toutes les énergies. Les successeurs de Donat furent moins heureux. Le jour vint où l'Église née du schisme fut à son tour déchirée par le schisme, où fut créée à ses dépens une petite Église rivale. A partir de ce jour, le Donatisme s'émietta de plus en plus, en vertu de ses principes mêmes : légitimité du schisme, idéal évangélique, prétention à la pureté, à l'austérité, à la perfection. Des intransigeants, des dévots trop scrupuleux, jugèrent que la grande Église donatiste ressemblait trop à l'Église catholique, qu'elle se laissait aller aux compromis, aux capitulations. En outre, des rivalités de province à province facilitèrent la dislocation; les dissidents de Byzacène, de Tripolitaine, de Maurétanie, jalousaient le rôle prépondérant de Carthage et des Numides. Telles sont les causes profondes des rapides succès du Maximianisme, et de l'extraordinaire multiplication des sectes africaines. Cet émiettement progressif diminua beaucoup la force de résistance des partis dissidents en face des Catholiques disciplinés, conduits à la victoire par des chefs comme Aurelius et Augustin.

La principale Église schismatique resta toujours celle des successeurs directs de Donat : celle de Parmenianus, puis de Primianus. Elle prétendait toujours être la véritable, la seule Église catholique[1] : prétention commune à toutes les sectes chrétiennes, en Afrique comme ailleurs. On l'appelait ordinairement le « parti de Donat » (*pars Donati*), ou Donatisme proprement dit[2]. Souvent aussi, on la désignait par le nom du primat actuel : elle fut successivement le « parti de Parme-

1) Optat, II, 1; *Collat. Carthag.*, III, 22; 91; 258; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 3, 3; 4, 5.

2) Optat, I, 22 et 26; III, 3: Augustin, *Epist.* 88, 1; 93, 8, 24-25; *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 4, 24; *Contra Cresconium*, II, 1, 2; IV, 6, 7; *Gesta cum Emerito*, 5 et 9.

nianus » ou Parménianisme (*Parmeniani pars*)[1], le « parti de Primianus » ou Primianisme (*pars Primiani*)[2]. Augustin donne aussi aux fidèles de la plus grande Église schismatique un nom d'apparence singulière, mais qui correspond bien à la réalité des faits : il les appelle les « Donatistes cardinaux » (*cardinales Donatistas*), c'est-à-dire les Donatistes principaux[3]. L'Église de Primianus était, en effet, l'héritière directe de celle de Donat. Elle conserva toujours, de beaucoup, la supériorité du nombre et de l'organisation ; seule parmi les Églises dissidentes, elle étendait ses ramifications sur toute l'Afrique. Elle profita de ces avantages pour traquer sans merci tous les schismatiques qui l'avaient abandonnée.

Le premier schisme né du Donatisme fut le Rogatisme (*pars Rogati*; *Rogatistae*; *Rogatenses*; *Rogatiani*)[4]. Il apparaît brusquement, vers 370, dans un coin de la Maurétanie Césarienne. Il eut pour apôtre et pour premier chef un homme distingué, d'esprit modéré : Rogatus, évêque de Cartenna[5]. Ce Rogatus paraît s'être indigné des violences et des attentats de toute sorte commis en Maurétanie, sous le règne de Julien, par les bandes de Numides que dirigeaient des évêques donatistes[6]. Il rompit avec l'Église de Parmenianus entre 362 et 372[7], et fonda une Église distincte, qui prétendait être seule fidèle à la tradition chrétienne. Mais il ne re-

1) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 9 ; *De haeres.*, 41 ; Filastrius, *Haeres.*, 83 ; *Praedestinat.*, 43.

2) Augustin, *Epist.* 43, 9, 26 ; *De baptismo*, I, 6, 8 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; III, 4, 21 ; *Contra Cresconium*, III, 60, 66 ; IV, 3, 3 ; 4, 5 ; 48, 58 ; 58, 70.

3) *De baptismo*, I, 6, 8.

4) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17 ; *Contra Cresconium*, IV, 60, 73 ; *Sermo* 138, 10 ; *Epist.* 87, 10 ; 93, 3, 11 ; 93, 8, 24.

5) *Epist.* 93, 1 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; *In Johannis Evangelium tractatus*, X, 6.

6) Optat, II, 18-19. — Cf. Augustin, *Epist.* 93, 3, 11.

7) Le schisme de Rogatus est postérieur à l'édit de Julien (Augustin, *Epist.* 93, 4, 12), et antérieur à la révolte de Firmus (*Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; 11, 17). La rupture s'est donc produite, au plus tôt, en 363, au plus tard, en 371, peut-être dès 363.

cruta guère d'adhérents que dans son diocèse de Cartenna et dans les diocèses voisins. Son schisme resta un schisme tout local. Les Rogatistes passaient pour être beaucoup plus modérés que les autres Donatistes. Augustin prétend, il est vrai, que leur modération relative tenait surtout à leur impuissance[1]. Il raille volontiers leur petit nombre[2]. La raison principale de cet échec est sans doute dans la très violente persécution qu'eut à subir, dès sa naissance et pendant bien des années, la nouvelle Église. Les Parménianistes s'acharnèrent contre elle, cherchèrent à l'exterminer, lui intentèrent une série de procès pour la restitution des basiliques[3]. En 372, ils profitèrent de leur alliance avec Firmus pour la traquer sans merci, avec l'aide des agents et des troupes du grand-chef tout-puissant dans la région[4]. Le Rogatisme résista pourtant, mais en se ramassant de plus en plus sur lui-même dans son pays d'origine. Vers 408, il ne comptait plus qu'une dizaine d'évêques[5]. Son chef était alors Vincentius, successeur immédiat de Rogatus, et, comme lui, évêque de Cartenna[6]. Correspondant d'Augustin, et son ancien camarade aux écoles de Carthage, Vincentius était fort estimé de l'évêque d'Hippone[7]. Il eut des disciples enthousiastes, comme ce Vincentius Victor qui finit par se rallier à l'Église catholique, mais qui n'en conservait pas moins un véritable culte pour la mémoire de son ancien maître[8]. C'est alors, vers 420, que le Rogatisme disparaît de l'histoire.

La conséquence la plus grave du schisme de Rogatus fut d'en préparer d'autres en ouvrant la voie à la libre fantaisie

1) Augustin, *Epist*, 93, 3, 11.
2) *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6; *Epist.* 93, 6, 20-21; 93, 8, 24-26; 93, 11, 49.
3) *Epist.* 93, 3, 11; 93, 4, 12.
4) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; *Epist*, 87, 10.
5) *Epist*, 93, 6, 20-21.
6) *Epist.* 93, 1; 93, 6, 20-21.
7) *Ibid.*, 93, 1.
8) *De anima et ejus origine*, III, 2.

des sectaires. Désormais, les mécontents du parti ne reculèrent plus devant une rupture. L'exemple fut suivi bientôt par l'un des hommes qui honoraient le plus l'Église de Donat. Tyconius, penseur d'esprit indépendant, historien et théologien éminent, avait contesté la légitimité des principes de la secte [1]. Sommé de se rétracter, il refusa, fut excommunié vers 380 par un concile, et désormais vécut à part [2]. Il ne semble pas avoir fondé d'Église distincte ; mais, par son attitude et par ses ouvrages, il dut entraîner bien des défections. C'est vers le même temps, sans doute, que se produisit à Carthage le schisme des Claudianistes (*Claudianistae*) [3]. Il eut probablement pour chef ce Claudianus qui avait été évêque donatiste à Rome, et qui, banni de la capitale à cause de ses querelles avec le pape Damase, était revenu à Carthage pour s'y quereller avec Parmenianus [4]. D'ailleurs, ce schisme paraît n'avoir eu aucun succès en dehors de Carthage ; et il ne dura guère, quelques années seulement. En 392, au début de l'épiscopat de Primianus, les Claudianistes se réconcilièrent avec la grande Église dissidente, qui fit tous les frais de la réconciliation, si l'on en juge par les accusations portées à ce sujet contre le primat [5]. Mentionnons encore, vers cette époque, deux autres schismes tout locaux, sur lesquels nous n'avons pas de données explicites : celui des *Urbanenses* dans un district de Numidie, celui des *Arzuges* en Tripolitaine ou dans le sud de la Byzacène [6].

Vers la fin de 392, un nouveau schisme, plus dangereux que tous les précédents, éclata soudain à Carthage, et, de là, gagna rapidement une grande partie des provinces de l'Est.

1) Gennadius, *De scriptor. eccles.*, 18 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 ; II, 22, 42 ; III, 3, 17 ; *Epist.* 93, 10, 43-44 ; 249.

2) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1.

3) *Contra Cresconium*, IV, 9, 11.

4) *Epistula concilii romani ann. 378* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 626). — Cf. Optat. II, 4.

5) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20 ; *Contra Cresconium*, IV, 9, 11.

6) *Epist.* 93, 8, 24 ; *Contra Cresconium*, IV, 60, 73.

Nous avons raconté plus haut les origines du Maximianisme (*pars Maximiani*; *Maximianistae*; *Maximianenses*)[1], et ses luttes dramatiques contre le parti de Primianus : querelles du primat avec son diacre Maximianus; sentence arbitraire d'excommunication contre Maximianus et trois autres diacres; vaines protestations des *seniores* : appel des notables à tous les évêques donatistes; condamnation de Primianus par un concile de Carthage, à la fin de 392[2]; nouvelles violences du primat; déposition de Primianus par le concile maximianiste de Cabarsussa, en 393[3]; excommunication de Maximianus et de ses partisans par le concile primianiste de Bagaï, en 394[4]; longs et multiples procès entre les deux partis pour la possession des basiliques[5]; réconciliation d'assez nombreux Maximianistes avec les Primianistes vainqueurs, en 397[6]. L'Église maximianiste, qui avait rallié plus de cent évêques[7], n'en survécut pas moins à sa défaite; elle existait encore en 411[8].

Chose curieuse, et pourtant logique, la défaite même du Maximianisme eut pour conséquence de multiplier les schismes. Le parti de Primianus, pour faciliter le retour des partisans de Maximianus, avait décidé de laisser fléchir le

1) *Epist.* 43, 9, 26 : « Pars Maximiani comparata parti Primiani ». — Cf. *Epist.* 108, 1 : *Sermo* 138, 10 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 14, 36 ; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7.

2) *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20 ; *Epist.* 43, 9, 26 ; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7 ; *Gesta cum Emerito*, 9.

3) *Sermo II in Psalm.* 36, 20 ; *Epist.* 108, 2, 5 ; 141, 6 ; 185, 4, 17 ; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7 ; 47, 57 ; *De haeres.*, 69.

4) *Contra Cresconium*, III, 53-56, 59-62 ; IV, 31-40, 38-47 ; *Gesta cum Emerito*, 9-11 ; *Epist.*, 51, 2 ; 53, 3, 6 ; 108, 5, 15 ; 141, 6.

5) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10-13, 16-20 ; II, 3, 7 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 58, 132 ; *Contra Cresconium*, III, 56, 62 ; 59, 65 ; IV, 3-4, 3-5 ; 48, 58 ; 66, 82 ; *Gesta cum Emerito*, 9 ; *Epist.* 51, 2-5 ; 70, 2 ; 76, 3-4 ; 108, 2, 5 et suiv.

6) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 9 ; II, 3, 7 ; *Contra Cresconium*, III, 15, 18 ; 24, 27 ; 60, 66 ; IV, 51, 61 ; *Epist.* 51, 2-4 ; 53, 3, 6 ; 70, 1 ; 108, 2, 5.

7) *Epist.* 108, 2, 5 ; 141, 6 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 8 ; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7 ; 58, 69 ; *Gesta cum Emerito*, 9

8) *Collat. Carthag.*, I, 10 ; Augustin, *Contra Julianum*, *III*, 1, 5.

principe à leur profit, et de les accueillir sans les rebaptiser[1]. Cette concession, dictée par la politique, indigna les intransigeants, qui, de toutes parts, renièrent l'Église de Primianus. Un vent de schisme souffla sur la contrée. Partout se constituèrent des sectes locales, des Églises minuscules, jalouses de leur entière indépendance, toutes prétendant être seules à garder le sens de la vraie religion, le monopole du vrai baptême : « Moins ils sont nombreux, dit Augustin, plus ils croient être restés de purs Donatistes... Le parti de Donat s'est brisé en une multitude de menues parcelles ; et toutes ces menues parcelles d'Église blâment l'Église beaucoup plus grande de Primianus d'avoir déclaré valable le baptême des Maximianistes ; chacune d'elles s'efforce de démontrer que la tradition du vrai baptême s'est conservée seulement chez elle, et nulle part ailleurs[2] ». Suivant Augustin, les schismes donatistes s'étaient tellement multipliés en Numidie, en Maurétanie, à Carthage même, que personne, ni Catholique, ni Donatiste, ne pouvait en dresser le compte exact, ni simplement connaître l'existence et le nom de ces poussières d'Église[3]. C'est probablement une de ces petites communautés dissidentes qui est mentionnée sur un cippe de Sétif, du commencement du v[e] siècle : on y lit l'épitaphe de deux fidèles qui appartenaient au « parti de Trigarius » (*pars Trigari*)[4].

Ces innombrables schismes locaux contribuèrent évidemment à affaiblir le Donatisme. Mais ils étaient si restreints, et, d'ailleurs, ils nous sont si peu connus ou si complètement inconnus, que nous n'avons pas à en tenir compte pour dresser la carte de l'Afrique chrétienne au début du v[e] siècle. A ce moment, le Claudianisme avait disparu à Carthage[5] ; le

1) Augustin, *De baptismo*, I, 6, 8 ; *Contra Cresconium*, III, 15, 18 ; 60, 66 ; IV, 1, 1 ; *Gesta cum Emerito*, 9 ; *Epist.* 51, 4 ; 53, 3, 6 ; 108, 2, 5 ; 185, 4, 17.
2) *De baptismo*, I, 6, 8.
3) *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 4, 24 ; *De baptismo*, II, 11, 16 ; *Epist.* 93, 8, 25 ; *In Johannis Evangelium tractatus*, X, 6.
4) *C. I. L.*, VIII, 8650.
5) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20 ; *Contra Cresconium*, IV, 9, 11.

Rogatisme n'était plus représenté que par une dizaine d'évêques dans la région de Cartenna[1]. A la veille de la Conférence de 411, trois grandes Églises restaient seules en présence : celle de Maximianus, celle de Primianus, et l'Église catholique. On peut déterminer avec assez de précision quels étaient leurs domaines respectifs et leur importance relative.

Le Maximianisme avait été, pendant plusieurs années, une puissante Église : il avait envoyé au concile de Cabarsussa plus de cent évêques[2]. Il était bien affaibli depuis la victoire des Primianistes et la trahison de plusieurs de ses chefs[3]. Il perdait chaque année une partie de ses fidèles. De moins en moins, il pouvait lutter par le nombre avec les Primianistes, qui, dès le début, avaient trois fois plus d'adeptes; l'écart augmentait de jour en jour. Cependant, en 411, l'Église maximianiste comptait encore en Afrique; ses évêques réclamèrent leur admission à la Conférence, et, d'ailleurs, essuyèrent un refus[4]. Le centre du parti fut toujours en Byzacène et en Tripolitaine[5]. Le Maximianisme avait un évêque à Carthage, et d'autres diocèses en Proconsulaire; mais, vers l'Ouest, il s'était brisé contre la résistance du Primianisme. Il était à peu près complètement inconnu en Numidie et dans les Maurétanies. Augustin marque bien la situation respective des deux Églises donatistes : « Dans toutes les régions de l'Afrique où il y a des Maximianistes, on rencontre aussi des communautés primianistes; mais dans les autres parties de l'Afrique, bien plus nombreuses et bien

1) *Epist.* 93, 6, 20-21.

2) *Epist.* 108, 2, 5; 141, 6 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 8 ; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7.58, 69-70; *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 37 ; *Gesta cum Emerito*, 9.

3) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 9; II, 3, 7; *Contra Cresconium*, III, 15, 18; 24, 27; 60, 66; IV, 51, 61; *Epist.* 51, 2-4; 53, 3, 6; 108, 2, 5.

4) *Collat. Carthag.*, I, 10; Augustin, *Contra Julianum*, III, 1, 5.

5) Augustin, *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6; 19, 51 ; *Contra Cresconium*, IV, 58, 69; *Epist.* 93, 8, 24.

plus vastes, on ne saurait trouver un seul Maximianiste, à moins qu'il n'y voyage »[1].

L'Église de Primianus restait donc en 411, et de beaucoup, la principale Église dissidente. Seule, elle s'étendait sur toute l'Afrique latine. Sans doute, elle avait été affaiblie par la défection de nombreux fidèles, par la lutte contre le Maximianisme et autres schismes, par la persécution dont l'édit d'union de 405 avait donné le signal. Mais elle avait résisté à tout; elle avait même réussi à concentrer de nouveau ses forces; à la veille de la Conférence, elle semblait encore aussi puissante que jamais. Elle avait toujours pour centre d'action Carthage, pour centre de résistance la Numidie; mais elle conservait d'innombrables diocèses bien loin de là, dans toutes les provinces africaines, depuis la Tripolitaine et la Byzacène jusqu'aux extrémités de la Maurétanie[2]. Partout, elle tenait tête à l'Église catholique.

On le constata officiellement le 1er juin 411, à la première séance de la Conférence de Carthage. Quand on fit le recensement des deux partis, on compta deux cent soixante-dix neuf évêques primianistes présents, sans parler des absents et des sièges vacants. Dans le camp adverse, on enregistra les signatures de deux cent quatre-vingt-six évêques catholiques présents; cent vingt autres étaient absents; soixante-quatre sièges étaient vacants[3]. Les deux partis étaient à peu près d'égale force. Les Primianistes l'emportaient en Numidie par le nombre des évêchés[4]; les Catholiques, dans les autres provinces, surtout en Proconsulaire[5].

1) *Contra Cresconium*, IV, 58, 70.

2) *Collat. Carthag.*, I, 1 et 149-210; Augustin, *Contra Cresconium*, IV, 58, 69-70.

3) *Collat. Carthag.*, I, 213-217; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14; *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.

4) *Collat. Carthag.*, I, 165; Augustin, *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 51; *Epist.* 129, 6; *Sermo II in Psalm.* 36, 19: « Tu tibi servasti Numidiam ».

5) « De his locis dici verissime potuit ubi nostrorum coepiscoporum et clericorum atque laicorum longe major est numerus, et maxime in *Proconsulari provincia*: quanquam, *excepta Numidia Consulari*, etiam in ceteris provinciis

Ce fut le dernier grand jour du Donatisme. Au lendemain de la Conférence, la persécution recommença, plus terrible, plus systématique, plus efficace que jamais. Elle dura bien des générations, d'abord jusqu'à l'arrivée des barbares, puis sous la domination des Vandales et des Byzantins. Malgré sa résistance énergique, l'Église dissidente décrut de jour en jour. Elle vit la mort gagner peu à peu ses lointaines extrémités, en Proconsulaire, en Byzacène, en Tripolitaine, puis en Maurétanie. Elle ne conserva qu'au cœur sa force vitale : dans cette Numidie qui lui avait donné l'être, où elle avait vécu de sa vie la plus intense, et où l'on est tout surpris de la retrouver bien vivante deux siècles plus tard.

Paul MONCEAUX.

africanis nostrorum numero facillime (Donatistae) superentur » (Lettre adressée en 411, au président de la Conférence de Carthage, par les évêques catholiques : *Collat. Carthag.*, I, 18; Augustin, *Epist.* 129, 6).

AL ḤALLÂJ

LE PHANTASME CRUCIFIÉ DES DOCÈTES ET SATAN SELON LES YÉZIDIS

Le mardi 26 mars 922[1], un musulman sunnite, fondateur d'ordre, — al Ḥosayn-ibn Manṣoûr al Ḥallâj, le « martyr du soufisme », — était, après une détention de huit années, et deux procès, mutilé, crucifié et brûlé, comme « zindîq »[2], à Bagdâd.

Ce supplice, exécuté en présence d'une grande foule, y a répandu, avec les cendres que l'on jetait au vent, la semence de bien des légendes. Elles ont germé, en récits que nous avons recueillis, réunis ; et il en est deux que je voudrais détacher aujourd'hui du travail d'ensemble qui sera publié prochainement, pour les présenter aux lecteurs de cette Revue, — car ils offrent des points de comparaison inattendus, des similitudes inédites.

1) 24 ḍoû al qa'dah 309 de l'hégire.

2) Ce mot, d'origine iranienne, signifiait, avant l'Islam : « l'hérétique qui prie Ahrimân, qui croit que le Mal peut être bienfaisant » (textes ap. *J. Darmesteter*, JAP, 1884, 562 seq., et *A. Barthélemy*, « Gujastak 'Abalish », 1887, pp. 39-40). — Puis dans l'histoire de l'Inquisition d'État, sous les 'Abbâsides, il prit le sens judiciaire suivant : « manichéen », musulman « secrètement manichéen » (définition du Khalife al Mahdi, ap. *Ṭabarî*, III, 588, sub anno 170), — et désigna dogmatiquement « l'hérésiarque », de cette nuance (cfr. *Goldziher*, ici-même, *RHR*, t. XLIII, p. 8). — Enfin ce mot, philosophiquement généralisé dans cette acception par *al Ghazâlî*, en une longue définition (ap. son Fayṣal al tafriqah, bayn al Islâm wa al Zandaqah » : impr. Caire, Taraqqî, 1319/1901 ; pp. 54-55), — est venu aboutir, à travers des sens ultérieurs qu'a examinés *Huart* (ap. XIe congrès Internat. Orientalistes, Paris, 1897, pp. 69-80) à signifier aujourd'hui couramment : « libre-penseur ». — C'est certainement dans ce sens que *Sacy* l'a rencontré, appliqué aux Sadducéens d'Israël (ap. Chrestomathie arabe, I, p. 306).

I

Le qâdhî Aboû Yoûsof al Qazwînî[1], — en son ouvrage sur al Ḥallâj, — nous a transmis le témoignage suivant, peut-être d'un contemporain[2].

« Un homme était allé se poster devant al Ḥallâj, qui était sur le gibet et avait crié : « Louange à Dieu! qui t'a fait exposer là, — en exemple aux hommes et aux anges, — en avertissement pour ceux qui regardent! ». — Mais voici qu'il sentit par derrière lui al Ḥallâj lui-même, dont la main s'était posée sur son omoplate, — et qui lui récitait (le verset du Qorân sur Jésus) :

« Non, ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont crucifié, mais il leur a paru qu'il en avait été ainsi... et ils ne l'ont pas tué véritablement : mais Dieu l'a enlevé à Lui, car Dieu est puissant et juste... ».

Le bruit se répandit en effet qu'al Ḥallâj n'avait pas souffert en personne, et que Dieu comme pour Jésus, avait opéré le miracle d'une substitution, et l'avait enlevé, vivant (« hayy »), au ciel[3].

Et c'est là le sens de ce qu'une ancienne légende[4] dit d'al Ḥallâj en croix : « Il tourna sa face vers la foule, et déclara : « Celui qui est visible (ici) a sa profession de foi rejetée : celui qui est (ici) invisible a sa profession de foi agréée (par Dieu) ! »

Voici le récit d'un contemporain qui crut à cette substitution :

— Aboû Bakr al Yâqoûtî a dit à Ibrahîm-Ibn-Ja'l-Ibn Abî al Kirâm al 'Bazzâz :

1) Hanéfite, mort en 488/1095.

2) L'*isnâd* nous manque dans l'extrait donné par Bostânî; mais ce récit cristallise en tous cas une légende certainement contemporaine (voir plus loin).

3) Cette idée aura tout son épanouissement trois siècles plus tard dans les écrits de 'Izz al Dîn Maqdisî (660/1262) tels que le « Ḥall al romoûz... ».

4) « fî al Manâqib » note, sans explication, Qazwînî (ap. Sibt Ibn al Jawzî).

5) *ap.* al Khaṭîb : *Isnâd* : viâ Mohammad Ibn 'Alî al Soûrî.

« J'ai vu al Hallâj sur le pont ; il était monté sur une vache et son visage tourné vers la queue et je l'entendis qui disait : « Ce n'est pas moi qui suis al Hallâj. J'ai été métamorphosé à sa ressemblance et lui s'est échappé ». Puis quand on le rapprocha du gibet pour le crucifier, je l'ai entendu dire : « O Toi qui protèges du malheur, sauve-moi du malheur ! »

Ibn Zanjî[1] a connu cette opinion et nous la mentionne :

« Certains amis d'al Hallâj, nous dit-il, prétendirent que celui qui avait été supplicié était un ennemi d'al Hallâj, — devenu son sosie par une métamorphose miraculeuse[2] — et certains d'entre eux de soutenir qu'ils virent, le lendemain du jour où ils avaient observé ce que l'on avait fait de lui et de ses restes, al Hallâj lui-même passant à âne, sur la route de Nahrawânah ; ils s'en réjouirent et lui leur dit : « Peut-être êtes-vous comme ces vaches (*sic*) qui pensent que c'est moi qui ai été flagellé et exécuté ? »

Ce n'était donc pas le véritable al Hallâj qui avait été exécuté ! Si ce fut, comme pour Jésus, un de ses ennemis à qui Dieu infligea ce double supplice d'être crucifié, et à sa place, pas plus que dans le cas de Jésus le nom de ce sosie ne semble avoir été précisé.

Il y eut de suite une autre forme bien curieuse de cette croyance à la substitution. Le qâ*dh*î Ibn 'Ayyâ*sh* l'a notée[3] :

« Lorsqu'il eut été exécuté, ses amis déclarèrent : Ce n'est pas lui qui a été tué, c'est un *mulet* qui était à un tel, scribe du gouvernement et qui a été effectivement trouvé mort ce jour-là ; quant à lui, disaient-ils, il reviendra vers nous dans quelque temps » ; et cette sottise est devenue parmi eux l'opinion d'une secte ».

C'est à cette secte qu'Aboû al 'Alâ al Ma'arrî fait ironiquement allusion :

1) Greffier adjoint au procès de condamnation de 309/922.

2) Littéralement : « Sur qui sa *ressemblance* avait été jetée (par Dieu) » (allusion au Qorân : *Nisâ* (IV), 156) ; verset cité à la page precedente).

3) Ap. Tanoû*kh*î (*Nashwâr*) : juge adjoint au procès.

— « Pensez-vous, disait al Ḥallâj à ceux qui le tuaient, que c'est moi que vous tuez ? Eh bien vous tuez une mule appartenant à al Mâdirâyî[1]. — Et de fait, la mule fut trouvée, tuée, dans son écurie.

« Depuis qu'il a été mis en croix, ces sectaires se tiennent sur les bords du Tigre, s'attendant à le voir reparaître... Pareille fortune advint à un singe qui s'était emparé des plus hauts hommages : Et la foule disait, alors : « Prosterne-toi devant le singe ! » Je me souviens avec tristesse de l'histoire de cet animal que les capitaines devaient venir saluer, du temps de Zobaydah... »[2].

Cette seconde forme de la légende de la substitution est bien suggestive. Un homme, qui se disait Dieu et qui, crucifié, se trouve être en réalité un âne, ou quelque chose d'approchant, — c'est déjà l'étrange insulte mise en circulation après la crucifixion du Golgotha contre Jésus dans certains milieux anti-chrétiens[3] ; c'est le thème gnostique ou blasphématoire du crucifix trouvé en 1856 aux fouilles du « paedagogium » des esclaves impériaux au mont Palatin[4].

Je suis même convaincu que cette coïncidence fait rejaillir de la lumière sur ces deux faits mal expliqués. Car, dans le cas de Jésus, je ne pense pas qu'il faille y mêler la vieille accusation des gentils contre le culte d'Israël, la « tête d'âne vénérée par les Juifs »[5], l' « homme-âne » vu par Zacharie

1) al Hosayn-Ibn-Aḥmad Aboû Zanboûr.

2) Ap. Risâlat al *Ghoufrân*, 150.

3) Cf. Minucius Felix « Octavius » IX, XXVIII. — Tertullien, « Apologie », XVI, « Ad Nationes I, II (cf. Tacit. *Hist.* V, 3, — Plutarque, Quest. convivial., IV, 5 cf. Bibliog. de S. Krauss « Ass-worship », *JE*, II, p. 221).

4) Cf. G. S. Kraus : das Spottcrucifix... Freiburg im Brisgau, 1872 — ; c'est un dessin-graffito d'une silhouette crucifiée à tête d'âne, — avec la légende : « Ἀλεξαμενὸς σέβετε θεόν », et un Γ sur la droite, signe caractéristique des « tabellae devotionis » typhoniennes (Rome : Musée Kircher, Cab. 51). Il représenterait donc le Dieu gnostique des Sethiens, Jésus = Seth, fils d'Adam = le dieu égyptien Sit, à tête d'âne. — Cf. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig, 1898, p. 112).

5) Mnaseas de Patras (*Kanthôn*, IIe siècle avant notre ère — ap. Josèphe, *Contre Apion* II, 9 ; 7) Damocritos (ap. Suidas, sub voce « Ioudas, Ioudaios »)

dans le temple »[1] ! Ce n'est pas non plus le Jésus ὀνοκοίτης, né d'une vierge et d'un âne, deus Christianorum ! »[2].

La thèse de Wünsch, fondée sur l'existence d'un culte typhonien, utilisant le symbole d'un homme-âne crucifié, mettait déjà sur la voie ; il ne faut pas oublier que ce culte était pratiqué dans un but magique, « infernal », comme le prouvent les malédictions des « tabellae devotionis » déjà signalées.

Voici, je crois, l'idée commune des sectaires qui ont *adoré* — et non pas *ridiculisé*, — Jésus crucifié en la personne d'un âne, et des Ḥallâjiyah qui ont révéré al Ḥallâj crucifié en la personne d'une mule. C'est leur refus de comprendre la possibilité d'un supplice pareil, réellement souffert par un homme-Dieu, qui, sachant tout l'avait prévu — et, pouvant tout, devait l'éviter. On n'a pas assez remarqué que c'est en tant que crucifié que Jésus est assimilé à un âne[3], dans le graffito du Palatin. C'est pour la crucifixion seulement qu'al Ḥallâj s'est substitué la mule d'al Mâdirâyî. Un Dieu ne devant pas subir l'affre de la mort, n'a qu'à s'en décharger sur un de ses serviteurs, — en lui transférant sur-le-champ, par une sorte de « volt » magique, son propre lot et sa destinée. N'est-ce pas pour cela, pour porter les fardeaux à sa place, que le maître se choisit des bêtes de somme, ânes ou mules? Pourquoi Dieu ne le ferait-il pas ? Et voilà la forme naïve, très terre-à-terre que prit, au dixième siècle comme au premier, la protestation de la logique populaire — dans la basse caste, sans doute — en faveur de

Julius Florus (« Pompée ») — Posidonios d'Apamée (51 av. J.-C., — ap. Diodore, *Eclog.* XXXIV) — (Selon Th. Reinach, *Fontes rerum judaicarum*, Paris, 1895, t. I[er]) — (cf. Josèphe *Antiq.* XV, II, § 3) — (S. Krauss).

1) L'ouvrage gnostique « Γέννα Μαρίας » (ap. S. Epiphan. « Haeres. » XXVI, 12 ; 10) — (S. Krauss).

2) Tertullien : *ad Nationes* I, 14 ; cf. H. Kellner, *Ausgewählte Schr. des Septim. Tertull.* I, 62. 1871. — (S. Krauss).

3) On ne peut comparer la biche d'Iphigénie; elle était conditionnée par le culte d'Artémis, la déesse chasseresse.

l' « impassibilité » divine, contre la mort dénoncée d'un Dieu.

II

Parmi ceux qui assistaient au supplice d'al Ḥallâj, il y eut de ses disciples, qui formèrent plus tard une secte spéciale[1], — distincte des écoles de mystique soufie, — celle-là même qui se servait à Bagdâd, soixante ans plus tard, de ce « Corpus Hallagiacum » que le « Kitâb-al-Fihrist » énumère, en 46 numéros[2]. J'ai pu retrouver le premier de la liste[3] et l'identifier sûrement, grâce à une citation formelle qu'en fait al Sohrawardî al Maqtoûl[4] dans sa « Kalimat al taṣawwoûf »[5] : le « *Kitâb al Ṭawâsîn* »[6].

Pour cette secte, la mort ignominieuse de son maître — condamné en ce monde, et damné dans l'autre, — était la vérification suprême de sa doctrine : choisir la dam-

1) Les *Zanâdiqah Ḥallâjîyah* : cités par *Jollâbî* († ap. 464/1071) dans son « Kashf-al-mahjoûb »; ms. Paris 1086, f° 87b; citation reproduite par *'Aṭṭâr* († 627/1230), dans son « Tadkirah » (éd. Nicholson II, 136).

2) Fihrist, I, 192.

3) « Ṭawâsîn »; dans une collection de fragments manuscrits [Add. 9692] du « British Museum » dont l'examen détaillé trouvera place en tête du volume où ce texte sera prochainement publié.

4) Exécuté à Alep, par ordre de Saladin, en 587/1191.

5) Cet opuscule de « l'auteur des Talwîhât », et la citation des « Tawâsîn » qu'il contient, m'avait été signalé par *al Jildakî* († 743/1342 dans sa « Ghâyat al soroûr », 1re *partie : alif* (le manuscrit de Berlin n° 4183, signalé par Brockelmann, *G. A. L.* II, 138, ne contient que la 2e partie : lettres *dâl-yâ*). J'ai trouvé ce passage dans un « Kitâb majmoû'... 'ala taṣrîf al Kîmiyâ » (de la collection 'Alî Aloûsîzâdeh, à Stamboul). Mais ni Brockelmann (*l. c.*, I, 437), ni aucun catalogue de bibliothèque d'Europe ne connaissent cette œuvre d'al Sohrawardî al Maqtoûl. Elle existe cependant encore et sous son titre, faussement attribuée à « *Sohrawardî Maqboûl* » (*sic*), dans la bibliothèque de l'*India Office*, Persian Mss. 1922, n° 5, f° 24b-30a. Et la citation des « Ṭawâsîn » d'al Ḥallâj s'y lit à la p. 27 a, où j'ai fini par la découvrir : « محمد اصطلم... غمض العين عن الاين ». (cfr. Tawas. f° 318 a).

6) Ce texte sera prochainement publié.

nation par pur amour. Il avait prouvé la loi islamique, il s'en était constitué le témoin, — *shahid*, — en se faisant condamner en ce monde par la communauté islamique, et exclure dans l'autre des élus, en acceptant d'avance sa sentence et son dam, par amour[1].

Et ce n'est pas là le par amour indifférent du quiétiste qui accepte d'avance le paradis ou l'enfer, sans attirance ni répulsion, — c'est le choix délibéré, prémédité, d'un renoncement éternel, d'un martyre perdurable, par amour.

Cette théorie pourra paraître fort illogique à un Occidental, — accoutumé à associer dans les mots « foi » (iymân) et « charité » (maḥabbah) deux termes connus du vocabulaire chrétien, classés comme tels suivant un rapport de dépendance précis, — la charité étant « supérieure » à la foi qui mourra[2]. La conception du dam chrétien, anéantissement perpétuel de toute capacité à aimer, impossibilité de pouvoir aimer la justice de Dieu, exclut[3] précisément de son « extension » logique le cas visé par la doctrine d'al Ḥallâj ; et cette impossibilité le colore comme d'une nuance contradictoire dès que j'essaie de l'exposer en français.

Mais en Islam, — posée en arabe, — la thèse est d'une logique rigoureuse. En Islam, la foi, « qui ne mourra jamais », est supérieure à la charité. L'essence de la béatitude n'est pas que la charité soit rassasiée de Dieu, mais que la foi soit satisfaite, dans la plénitude de possession des récompenses, créées à la mesure des créatures raisonnables qui ont obéi à la Loi. Un musulman peut, sans illogisme, renoncer « à son Paradis », sans renoncer à aimer Dieu. Il est damné, mais il n'est pas privé d'aimer qui le damne. Car l'homme n'a pas été fait pour aimer Dieu,

1) Les textes seront commentés ailleurs ; de même l'imitation possible des suppliciés volontaires de l'Inde, où al Ḥallâj avait prêché.

2) Cfr. « Première aux Corinthiens », XIII, 2, 13.

3) Seul, *Abélard* a tenté d'attribuer quelque « charité » à certains damnés ; faute de logique que relève son disciple Rol. Bandinelli, le futur pape Alexandre III (*Sentent.*, éd. Gielt, p. 89-93).

mais pour le servir ; l'obéissance passe avant la charité ; le Créateur incréé n'a que faire de l'amour imparfait, profane et profané, de telle ou telle de ses créatures ; ce qu'Il exige d'elles, — avant tout, — c'est qu'elles remplissent leurs fonctions, dans leur ordre, suivant la prescription de Sa Loi...

Ces explications étaient nécessaires pour rendre plus accessible le curieux passage suivant des *Ṭawâsîn*, où le disciple d'al Ḥallâj[1], qui parle en son nom, — le compare à deux saints bien inattendus, et dont l'un va nous amener aux Yézidis, Iblîs[2] et Fir'awn[3] :

(f° 320[b]) : « Aboû 'Omârah al Ḥallâj a dit... :

— « J'ai délibéré avec Iblîs et Fir'awn sur la *fotoûwah*[4]. Iblîs dit : « Si j'avais adoré[5], — le nom de la fotoûwah m'aurait quitté ». — Fir'awn dit : « Si j'avais cru en Son prophète[6], — je serais tombé du degré de la fotoûwah ».

Et moi, je dis : « Si j'étais revenu sur mes prétentions et sur mon dire, — je serais tombé hors de la fotoûwah tout entière.

Puis Iblîs a dit : « Moi, je vaux mieux que celui-là[7] ! », car il ne voyait personne plus jaloux (de l'amour divin) que lui-même !

Et Fir'awn a dit (à son peuple) : « Je ne vous ai pas enseigné d'autre Dieu que moi », — car il ne connaissait personne, parmi son peuple, qui sût discerner entre la Vérité et l'erreur[8].

Et j'ai dit : « Si vous ne Le connaissez pas, reconnaissez-Le,

1) Probablement Abou Bakr al Hâshimî, surnommé Aboû 'Omârah, son disciple préféré ; d'après lui-même : cf. ap. *Baqlî*, Tafsir, in Qor. II, 32.

2) Satan.

3) Le Pharaon de la légende coranique sur Moïse, celui de l'Exode.

4) La « noblesse d'âme », la générosité (cfr. *Jorjânî*, Definitiones... ed. Flügel, p. 171 : rectifié suivant *Qochayrî* III, 167).

5) Adam, quand Dieu le lui proposa (Qorân : « Al A'râf » (VII), verset 11).

6) Moïse.

7) Adam.

8) C'est-à-dire : Aussi s'était-il fait le signe vivant de cette discrimination...

à Ses signes, c'est moi Son signe! Je suis la Vérité[1]! car je n'ai jamais cessé d'être vrai avec la Vérité! »

Or, mon ami et mon maître, — ce sont Iblîs et Fir'awn! Iblîs est tombé en planant de ses ailes dans l'Enfer, — sans qu'il se soit rétracté, — Fir'awn s'est noyé dans l'Abîme, — sans qu'il se soit rétracté, — et qu'il ait jamais admis un médiateur[2]!

Et moi j'ai été mis à mort, mains et pieds mutilés, — sans que je me sois rétracté ».

Et voici, sur le type du Satan ḥallâjiyen, deux autres passages significatifs des « Ṭawâsîn » :

I : f° 320ᵃ : « Moïse et Iblîs se rencontrèrent sur la montée du Sinaï et Moïse lui dit : « Iblîs! qu'est-ce qui t'empêcha d'adorer Adam? » — « Ma prétention à n'avoir qu'un seul « Dieu que j'aime.... » — « Tu as désobéi? » — C'était une épreuve, non pas un ordre » — « Tu n'as pas péché? Pourtant ton visage a été changé (noirci) » — « O Moïse! Tout ceci n'est que trompe l'œil[3]... Ma gnose, elle, n'a pas changé, — si ma personne a été changée... » — « Tu prononces Son nom à présent? » — « O Moïse! la pensée n'a pas à être proférée. Si je suis nommé, Il l'est. Mon énonciation, c'est la sienne; la sienne, c'est la mienne. Comment tous deux nous énonçant, ne serions-nous pas ensemble? Le service par quoi je Le sers est plus pur, mon temps plus vide[4], ma louange plus agréable. Je Le servais jadis pour mon bonheur, je Le sers maintenant pour sa Justice!...... Je ne Lui reconnais ni parèdre ni fils! Ma prétention est celle des croyants sincères! Je suis un croyant sincère avec mon amour »[5].

1) Le mot fameux : Anâ al Ḥaqq!

2) Moïse, entre Dieu et lui.

3) *talbîs*, mot technique du soûfisme (cf. Bagdâdî, *Farq*, 249).

4) De tout ce qui n'est pas Dieu.

5) Le passage a été utilisé, en adoucissant le « satanisme » du texte, par 'Izz el Dîn Maqdisî († 660/1262), que nous savons avoir été un admirateur passionné d'al Ḥallâj, dans son « *taflîs Iblîs* » (p. 25).

II : f° 321ᵃ : ... « Iblis a été révoqué, — mis à l'écart, dans sa sainteté même. Il n'a pas été ramené de son terme jusqu'à son principe[1], car il ne s'est pas échappé de son terme. Il est sorti[2] et il s'est arrêté, dans la nuit noire, il s'est creusé une fosse dans le brasier même de son bivouac, dans la clarté même de son désir. Son œil embué de larmes se lave incessamment de ses larmes mêmes, le globe cerné de son regard fixe maintient son immobilité, ses bêtes fauves ne sont que les épouvantails qu'il a placés pour effrayer les bêtes fauves[3], mais il ne voit plus rien, aveuglé par l'obscurité sauvage de son isolement même[4] !

O frère ! si tu voulais comprendre !... les orateurs n'en ont pas parlé, et les savants là-dessus ont manqué de science ! C'est lui, Iblis, qui en a su plus long qu'eux sur la véritable adoration due à Dieu, plus rapproché qu'il était de l'Essence, s'y dévouant avec plus d'élan, tenant davantage les engagement pris, s'humiliant plus bas aux pieds de l'Adoré !... »

Je supposerais ceci, que je ne fais qu'énoncer aujourd'hui, — mais que je pense démontrer bientôt dans tout son détail : c'est le « Kitâb al Ṭawâsin » et plus généralement le « *Corpus Hallagiacum* » des Hallâjiyah « zanâdiqah » de Bagdad, qui est l'origine des idées des Yézidîs sur Satan.

J'en avais eu comme un premier pressentiment, — en notant dans la biographie du saint égyptien Aḥmad el Badawi († 675/1276) de Ṭandtâ[5], — qu'il était allé visiter en Mésopo-

1) Le « terme » ou « nihâyah » du soufisme, qui, selon le mot d'al Jonayd, est tout simplement, pour l'être créé, « le retour à son principe », « rojoû' ilâ al bidâyah », l'ἀναγωγή de Plotin, le retour, en l'unité de l'essence divine, de ses parcelles temporairement émanées.

2) De l'essence divine, et n'a pas voulu y rentrer : il a voulu garder sa personnalité, ne pas se fondre en elle, car il n'aurait plus aimé : il a la *passion de la différence*.

3) La métaphore du bivouac se poursuit : « *dhawârihou moukhillou* » ; sa solitude est telle que...

4) Tout ce passage est d'une langue extrêmement technique, condensée, et âpre. Le texte en est donné à la fin de l'article.

5) Attribuée à son frère Ḥasan (ap. *Sha'rânî*, ṭabaqât, I, 182 seq.).

tamie les tombes des saints « 'Adi-ibn-Mosâfir et al Ḥallâj et leurs pareils »[1]. Mais les itinéraires de pèlerinage n'établissaient-ils qu'une connexion factice?

J'acquis la preuve du contraire de deux façons : d'abord en recevant, sans l'avoir provoquée, l'indication que, dans le *ḥorm* même de la tombe du shaykh 'Adi, — au Jabal Hakkar, au cœur du pays Yézidi, — il y aurait un maqâm d'al Ḥallâj, en forme de coupole, où les pèlerins font *ziyârah*[2]. Cette indication reste douteuse, tant qu'elle n'aura pas été vérifiée[3].

Puis nous avons maintenant une quasi-preuve : grâce à un petit manuscrit arabe, copié en 1301/1883, après les campagnes d'Omar Pacha contre les Yézidis, sur un manuscrit appartenant à un jacobite habitant Mossoul, appelé *Sh*ammâs Jorjis-Ibn *Sh*ammâs 'Abdallah, originaire du Jabal Toûr et prêté par son fils, 'Abdallah, alors élève des Dominicains, mort depuis, à M. 'Azîz Qaṣṣ Yoûsof, drogman du consulat de France à Mossoul ; manuscrit qui m'a été signalé par la mission des Carmes de Bagdad, et dont j'ai pu obtenir copie pour le passage concernant al Ḥallâj[4].

Ce passage dont voici la traduction, est un fragment de la *légende moderne*, — telle que les idées des Yezidis sur la transmigration des âmes l'auraient transformée :

1) Id. I, 183.

2) La plus récente description de l'état actuel de la tombe du Shaykh 'Adi se trouve ap. « From Amurath to Amurath » de Gertrude L. Bell, 1911, pp. 274-280. On lui a parlé là d'al Ḥallâj ? — (cfr. id. 279).

3) En tout cas, à Mossoul même, dans le quartier dit al Ḥadîthîyah, il y avait au XVIII[e] siècle un *maqâm* d'al Ḥallâj (selon Moḥammad Amîn al Omarî al Mawṣilî († 1203/1789), dans son « Manhal al awliyâ wa mashrab al 'aṣfiyâ » achevé en 1201/1787) ; mais le tombeau actuel de « Cheikh Mansoûr » à Mossoul (cfr. *Revue du monde musulman*, déc. 1910, p. 629), est, selon la lettre de M. Aziz, d'un autre qu'al Ḥallâj : on suppose que son *maqâm* pourrait être retrouvé dans les ruines d'un village voisin, un peu plus haut que Ḥammâm 'Ali.

4) D'après une lettre de M. 'Aziz, l'original ne portait ni titre, ni date ; simplement le nom du possesseur « Shammâs 'Abdallah » sur le feuillet de garde. Je dois tous mes remerciements au R. P. Anastase pour l'aide qu'il m'a prêtée en cette occasion ; mais j'attends qu'il prouve ce qu'il avance (*Anthropos*,

« Selon les Yézidis : lorsque l'Esprit quitta le *shaykh* Mansoûr al Ḥallâj, au moment où le Roi[1] de Bagdad le faisait mettre à mort, l'Esprit erra sur les eaux. Or, voici que la sœur d'al Ḥallâj arrivait, portant sa jarre, pour l'emplir d'eau au fleuve. Et, lorsqu'elle l'emplit de l'eau du Tigre, l'Esprit, sans qu'elle s'en aperçût, entra dans la jarre avec l'eau. Quand elle eut rapporté sa jarre chez elle, et qu'ayant soif, elle but de l'eau de cette jarre, à ce moment même, cet Esprit entra dans son ventre, — elle l'ignorant. A la fin elle devint enceinte, et, après le temps requis, elle mit au monde un fils : or, c'était le *shaykh* lui-même! Ainsi Mansoûr al Ḥallâj, déjà son frère par le sang, devint aussi son fils.

« Et c'est pour cela que les Yézidis n'emploient jamais ni jarres, ni coupes, ni cruches, qui aient le col rétréci ou un tamis d'étoffe pour filtrer : à cause du « glouglou » qu'elles font. Et cela, par respect pour ce *shaykh*, dont les ennemis jetèrent à l'eau la tête. Car c'est lui, al Ḥallâj, qui bruit dans le « glouglou » de l'eau, qui, dans les eaux, fait mugir la vague comme une voix..... »

Cette légende, conforme à ce que nous savons des Yézidis, précise dans quels rapports étroits de filiation la doctrine du Shaykh 'Adi a pu se trouver vis à vis de celle d'al Ḥallâj.

Il était pour eux l'auteur des « Ṭawâsîn », — « l'élève », selon ses propres paroles, de Satan. Et, l'histoire et la légende, — l'ouvrage et l'apostolat d'al Ḥallâj s'éclairant mutuellement, — on comprend mieux, aussi, pourquoi le gouvernement khalifal dirigea la procédure et rédigea la condamnation contre ce musulman *comme contre un « zindîq*[2] » ; ce soufi « n'était pas comme les autres »[3]. N'est-il

1911-1-8) au sujet de ce manuscrit ; qui me paraît un recueil de légendes contemporaines des Yézidis *composé par un de leurs adversaires*, beaucoup plus probablement qu' « une version arabe » de leurs « livres sacrés ».

1) Ḥâkim, terme péjoratif : le *pouvoir de fait* ; alors qu'il s'agissait d'un *Khalife*, al Moqtadir...

2) Cf. p. 195, n. 2.

3) Il eut peut-être un imitateur conscient dans le fameux 'Abd al Karîm al

pas de lui, très sûrement, le distique dont Ibn 'Atâ aimait le ton de tristesse étrange, fervent et passionné [1] :

[mètre : وَافِر]

أُرِيدُكَ لا أُرِيدُكَ لِلثَّوَابِ وَلٰكِنِّي أُرِيدُكَ لِلعِقَابِ
فَكُلُّ مَآرِبِي قَدْ نِلْتُ مِنْهَا سِوَى مَلْذُوذِ وَجْدِي بِالعَذَابِ

« Je Te désire! Je ne Te désire pas pour ma liesse [2], non, moi, je Te désire pour mon dam.

« Ah! tout ce qui m'était nécessaire, voici que j'en ai fait l'abandon, — sauf de pouvoir être extasié d'amour, au fort de mes supplices... »

Louis Massignon.

Jîlî († après 826/1423), avec ses observations sur la joie de certains suppliciés indous (ap. « al Insân al kâmil », ms. Paris 1356, f° 82 a) et sa théorie paradoxale des saints damnés.

1) Ap. al *Khouldî* († 348/959) : « Hikâyât » (?), dans al *Khatîb*, « tarjamat al Hallâj ». — Commentaires : par Ibn-'Atâ († 309/922) *loc. cit.*, Ibn-'Arabî († 638/1240) ap. « Fotoûhât (I, 782; II, 452, 683, 732; — IV, 204, où il est attribué par erreur à Bistâmî)... et ses disciples : Aboû al Hasan 'Alî Qônawî († 729/1330) in « ta'arrouf » (f° 153 b) qui le restitue à al Hallâj, et Dâoûd Qayşarî († 751/1350) in « Kitâb al Hojoûb » (f° 203 a). Hammer a essayé de ce distique une traduction rimée (ap. *LGA*, Wien, 1853, IV, p. 258).

2) « *thawâb* », la récompense des élus : terme technique opposé à « 'iqâb » : abréviation ici de « 'iqâbî », « *mon* dam », par licence poétique.

Note : voici, à titre de spécimen du style des « Tawâsin » le premier fragment traduit page 204 : en texte arabe : *l. c.* f° 321 :

« ... وكان مَعْزُولاً في ولايته، ما رجع من بدايته الى نهايته، لأنّه خرج من نهايته، خروجه معلوس في استقرار، تأريسه مشتعلا بنار تغريسه ونور ترويسه، مراتبه محيل، مضمضه، مقابضه فعيل، رميض، شراهمه برهميه، صواريه محليه، عماياه بطهميه، ... »

A PROPOS
DE L'AIGLE FUNÉRAIRE DES SYRIENS

Notre article sur « l'aigle funéraire des Syriens[1] » nous a valu une lettre intéressante de M. Alan H. Gardiner. Elle fait ressortir les curieuses analogies qui rapprochaient les croyances eschatologiques admises dans l'empire des Séleucides de celles qu'on trouve exprimées sur les monuments des plus anciens Pharaons. Nous laissons la parole au savant égyptologue :

The great bulk of the texts known as the Pyramid texts is considered by those who have studied them most closely to have had an application originally to the *king alone*, he being identified with Osiris, the dead and resurrected king. In these texts we meet with the following passages : *Pyr.*, ed. Sethe, 461. « Onnos (the dead king) has ascended to heaven unto thee, o Re; the face of Onnos is as (that of the) falcons; the wings of Onnos are as (those of the) birds; his claws are as the... of (the god) *Dw-f* ».

Pyr. 890*a*-891. « There flies one who flies. Pepi has flown, from you, mankind. He is not on earth; Pepi is in heaven... Pepi has stormed (?) to heaven as a heron (?), Pepi has kissed the heaven as a falcon, Pepi has reached the sky as a grasshopper etc. »

Pyr. 913. « Thou goest to heaven as (the) falcons thy feathers are (those of) birds ».

Pyr. 1484. « He flies, he flies from you, ye men, as the birds; he taketh his arms from you as a falcon (var. « as a goose »); he hath removed his body from you as a kite ».

In these ancient texts it seems to be comparatively unimportant what

1. *Revue de l'hist. des religions*, t. LXII (1910), p. 119-164.

bird is named; the point is that the king *flies* up to heaven and there becomes a god.

But Pharaoh is the son of Re, and the earthly emanation of Re. He is also Horus, the divine falcon; and Horus again is identified with Re. Pharaoh is not only Horus, but he is definitely « the divine hawk »; and this aspect in which he was regarded, recurs on occasion when the context demands. Thus in the Tale of Sinuhe (Maspero, *Contes Pop.*, p. 61) when the flight of the young king back to Egypt is described the words employed are : « the hawk flew off together with his followers ». In a poetical description of the initiation of Thutmosis III into the mysteries of Amon we find him saying : « He (Amon) opened for me the doors of heaven, he opened for me the portals of the horizon of Re; I flew to heaven as a divine falcon, and beheld his form in heaven ». Breasted, *A new chapter* etc. = Sethe, *Untersuchungen z. Gesch. u. Altertumskunde Aeg.*, II, part I, p. 9.

In the five passages knwon to me where the death of a king is described, the words employed clearly refer to the conception of the king as the falcon Horus, though the word falcon does not actually occur in the context (it was too obvious).

1) Sinuhe R 6-8 « The god entered intohis horizon, (even) the king of Upper and Lower Egypt, Shetepebre; he flew to heaven, and became united to the sun, the divine shape (lit. skin) became immerged in his Creator ». [M. Maspero's translation « prenant la forme du disque solaire », *C. P*[3]., 61 quoted by you p. 150, n. 3 is an incorrect substitute for « became united to the sun », which all other translators rightly give.]

2) In the story of the Two Brothers (Maspero, *C. P.*[3], 19). « Sa Majesté, v. s. f., s'envola vers le ciel ». The example is interesting only on account of the fact that here the commonest, most physical, word for « to fly » is employed.

3) In the biographical inscription of one Enni (or Meni, Anna — we are quite in the dark as to the pronunciation), the death of Thutmosis I is thus described : — « The king rested from life, and went up to heaven, having completed his years in felicity »; upon which follows the descriptim of his successor's accession : « *The falcon in the nest* [appeared as] the king of upper and Lower Egypt, Okhepernere (Thutmosis II...) ». Sethe, *Urkunden*, IV 58 = Breasted, *Ancient Records*, II §§ 108, 116.

4) Earlier in the same inscription, Amenothes I's death is depicted with almost the same words as that of Shetepebre : — « After his

Majesty had passed his life as one goodly in years of peace, he went up to heaven, and became united with the sun and became immerged in him from whom he went forth. » (Sethe, *op. cit.*, 54; Breasted, *op. cit.*, § 46).

5) Lastly, in the Biography of Amenemheb (Sethe, *op. cit.*, 895-896; Breasted, *op. cit.*, §§ 592. 807) : — « Lo, when the king had finished his term of many beautiful years, in valour, in power and in triumph, from year 1 unto year 54, 3d month of winter, last day, under the Majesty of king Thutmose III : he flew up to heaven, and became united with the sun, the divine body became immerged with his Creator. When the morrow dawned, the sun shone, the sky was bright, and the king Okheperure (Amenothes II) was established on the throne of his father, he *rested upon the standard* [hieroglyph] ». The last phrase is important, as it can only refer to the divine falcon Horus — we have the same words for example, in the description of the fixing of the titulary of Thutmose III (Sethe, *Urkunden*, IV 160) : — « He (Amon) established the falcon upon the standard, he made me victorious as « Victorious Bull », he caused me to appear in the midst of Thebes, [in this my name of Horus, the strong bull, rising in Thebes] ». The way in which this name is written in hieroglyphs is pictorially intelligible in part, even to the non-Egyptologist.



In short : the whole movement of these passages makes it as certain as one could reasonably wish that the idea of the Pharaoh as the Falcon Horus dominates throughout. When the old Falcon dies, he ascends to heaven and becomes absorbed in the sun; the young falcon « in the nest », « settles upon the standard » and reigns over Egypt until he in his turn gives place to a new Horus.

The wreath here plays no part, and indeed whether in Syria or Rome or Egypt it can hardly, I suppose, form an integral part — I mean, it is no necessary incident — in the apotheosis of the king, but has only by some chance become joined to that event in the figured representation. In Egypt we have an analogy to the wreath also in connection with the risen king Osiris. There must have been a story which we have lost according to which Osiris, after his triumphant issue from his judicial contest with Seth, received a crown. In the *Book of the Dead* (ed. Lepsius) 19, we have a chapter entitled « The chapter of the Crown of Justification ». In an unpublished papyrus of the 19th Dynasty at Turin the crown of Justification is again mentioned. Ptolemaic

references : Mariette, *Dendérah*, III 17g ; Rochemonteix, *Edfou*, I 63.

The conception of the deceased Pharaoh ascending to heaven as a falcon and becoming merged in to the sun did not, in Egypt, extend later to the dead of humbler birth ; though we do find, in the *Totenbuch* of the Middle kingdom, a chapter written on the sarcophagi of private individuals entitled « How to become a falcon ». Lacau, *Textes religieux*, chapter 61.

Alexander was deified in Egypt. May not some of the Egyptians conceptions connected with the death of the Pharaoh, have been applied to him and transmitted trough the Diadochi to Northern Syria and to the Romans? With due deference I would submit that the links in the chain seem, at first sight, closer and more complete than in the derivation from the myth of Etana. But the substitution of eagle for falcon ? And the snake ?



I have noted during the last few days that a parallel could be quotet for the change of falcon into eagle. In dealing with the name παχουμιος Spiegelberg (*Aeg. und Griech. Eigennamen* [*Demotische Studien*, Teil I] S. 25*) rightly says : « Die Bedeutung dieses ... Namens ist klar, wenigstens in so weit, als die demostiche Schreibung keinen Zweifel daran lässt, dass in dem n. pr. ⲁϩⲱⲙ : ⲁϧⲱⲙ steckt, dessen Prototyp *ch* (oder *h*? [NB *h* is right !] *m* den hockenden Sperber[1] darstellte in welchem sich Gottheiten manifestierten. Im Kopt. hat das Wort die Bedeutung « Adler » angenommen. Vgl. Levit. 11/13 (ed. Maspero) ⲡⲁⲥⲧⲟⲥ ⲉⲧⲉ ⲡⲁϩⲱⲙ ⲡⲉ [the eagle, i. e. the ⲁϩⲱⲙ *chm*]. Welche von den beiden Bedeutungen man für unseren Namen annehmen muss, ist nicht sicher zu entscheiden. Für die jüngere Bedeutung mag man sich erinnern, dass nach Strabo 815 u. Diodor I, 87 der Adler (ἀετός) in Theben verehrt wurde. »

It has just occurred to me that the proper names Παχοῦμ(ι)ς, fem. Ταχοῦμις and the analogus Πβῆκις, fem. Τβῆκις (from article $\left.\begin{matrix}p\\t\end{matrix}\right\}$ + βηκ = *bik* the ordinary word for « hawk », « falcon » may perhaps be indicative of a late transference to private persons of an epithet (« falcon ») only really appropriate to the Pharaoh.

1. Loret in an article entitled « Horus-le-faucon » has urged us to substitute *falcon* for the usual designation *hawk*, *sparrow-hawk*.

Peut-on admettre, comme le suppose, sous toutes réserves, notre correspondant, que les croyances qui s'appliquaient aux Pharaons défunts aient été transportées à Alexandre, puis aux diadoques syriens? Dans ce cas, il faudrait qu'elles se fussent bientôt étendues, chez les Sémites, des princes Séleucides à tous les autres hommes. La diffusion du symbolisme de l'aigle dans la Syrie *du Nord*, c'est-à-dire fort loin de l'Égypte, devrait alors s'expliquer par l'influence d'Antioche, capitale des rois helléniques. Mais ce sont là des hypothèses bien fragiles et une difficulté grave a été aperçue immédiatement par M. Gardiner : les textes égyptiens parlent du « faucon » non de l'aigle. D'autre part, la ressemblance étonnante qu'on constate entre la représentation d'Étana sur les vieux cylindres babyloniens et les monuments de l'apothéose romaine ne saurait résulter d'une coïncidence fortuite. Certainement, il y a eu ici transmission et adaptation.

Mais l'influence religieuse de l'Égypte sur ses voisins asiatiques remonte bien plus haut que l'époque alexandrine. Souvenons-nous qu'au temps de la XVIII[e] dynastie, les Pharaons étendirent leur domination ou leur suzeraineté sur une grande partie de la Syrie. Les princes vassaux qui régnaient dans ce pays purent facilement adopter pour eux-mêmes les idées de leurs puissants maîtres sur la déification solaire des rois. Ne voit-on pas dans les tablettes de Tell el-Amarna les petits dynastes syriens s'adresser aux Aménophis en des termes directement inspirés des conceptions égyptiennes[1] : « Mon Maître est le Soleil qui se lève chaque jour sur les pays d'après l'ordre fixé par son père miséricordieux ». (Lettre d'Abimilki, roi de Tyr. Knudtzon, n° 147.) Ce Maître c'est le Pharaon, fils de Rê. Cependant, il faut observer que l'organisation religieuse des Syriens et des Phéniciens avait déjà atteint un degré remarquable, que leur énergie religieuse — si l'on peut s'exprimer ainsi — était considérable puisqu'ils font pénétrer leurs propres cultes en Égypte. Dans

1) Je dois l'indication de ces passages à l'érudition de M. Dussaud.

les mêmes tablettes, Rib-Addi, le roi de Byblos, parle de la Ba'alat-Gubla au Pharaon dans des termes qui prouvent que le roi d'Égypte tenait la déesse en grand honneur. Certaines lettres de Rib-Addi (Knudtzon, n°s 83-86) recommandent une femme qui se rend en Egypte, accompagnée de son mari, et qui prend le titre de servante — probablement une prêtresse — de la Ba'alat-Gubla. Enfin, nous savons que des Égyptiennes portaient des noms composés avec celui de la déesse de Byblos.

Peut-être donc, dès le XIVe siècle avant notre ère, les doctrines égyptiennes se sont-elles combinées avec des croyances sémitiques, le faucon s'est-il confondu avec l'aigle d'Étana. Puis, quand à l'époque assyrienne et perse la théologie astrale se répandit de Mésopotamie jusqu'en Syrie, l'aigle, oiseau du soleil, fut naturellement chargé de porter les âmes bienheureuses vers l'astre qu'on leur assignait comme séjour. Que l'aigle fût devenu le symbole du Soleil ne peut faire aucun doute. Outre les preuves réunies par M. Dussaud et par moi-même, un texte curieux l'établit pour Hiérapolis même, dont les monuments ont été le point de départ de nos recherches. Macrobe (I, XVII, 67), c'est-à-dire Porphyre ou Jamblique, rapporte que dans le temple de cette ville sainte, près de la statue d'Apollon, étaient placés des aigles prenant leur essor et il ajoute « qu'à cause de la très haute rapidité de leur vol ils figuraient la hauteur du soleil » (*aquilae propter altissimam velocitatem volatus altitudinem Solis ostendunt*). Nous savons d'ailleurs par Lucien (*De dea Syra*, 41) que des aigles vivaient en liberté parmi les animaux sacrés nourris dans les parvis du grand sanctuaire.

L'opinion que nous venons d'émettre sur l'origine première du symbolisme de l'aigle funéraire n'est sans doute actuellement qu'une hypothèse indémontrable, mais elle paraît, somme toute, la plus plausible. La Syrie, placée entre la vallée du Nil et celle de l'Euphrate, a de bonne heure combiné dans sa religion des éléments empruntés à ces deux contrées. Macrobe, dans le passage que nous citions, fait observer à

propos de l'Hadad d'Héliopolis (Baalbek) que *ritu Assyrio magis quam Aegyptio colitur*. La compénétration des idées eschatologiques des Égyptiens et des Sémites s'est lentement accomplie durant des siècles. Elle est manifeste notamment dans le judaïsme de l'époque alexandrine. Nous avons montré que la couronne, tenue par l'aigle sur les tombeaux d'Hiérapolis était l'emblème de la victoire du mort sur les esprits du mal. Or, elle se retrouve avec la même signification dans l'Égypte ptolémaïque et romaine, comme me le fait observer mon collègue M. Capart à qui je dois les indications qui suivent : un chapitre récent du livre des morts — ce passage ne paraît pas antérieur à l'époque grecque (Le Page-Renouf, c. 19, p. 57) — dit à propos de la « couronne de triomphe ou « couronne de justification » : « *Thy father Tum has prepared for thee the beautiful crown of triumph the living diadem which the gods' love, that thou mayest live for even* »[1]. M. Gardiner signale plus haut d'autres textes analogues. De nombreux monuments coptes attestent la persistance de ce symbolisme à l'époque chrétienne : on y voit des Victoires portant des couronnes contenant le buste du défunt tout comme dans le grand tombeau de Palmyre, ou même des aigles tenant une couronne entourant une croix[2].

Fr. Cumont.

1) Sur cette couronne des morts, cf. Pleyte, *Congrès des orientalistes de Leyde*, 1883, p. 1-30; Breccia, *Guirlandomania alessandrina* (Musée Égyptien, III), 1909, p. 13-25.

2) Strzygowski, *Catal. Musée du Caire, Koptische Kunst*, pl. XVII et *Hellenistische und Koptische Kunst in Alexandria*, p. 7-8 ; Crum, *Catal. Musée Caire, Coptic monuments*, pl. XLI ss.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Torgny Segerstedt. — **Själavandringsläramns ursprung.** (**Le Monde Oriental.** *Archives pour l'histoire et l'ethnographie de l'Europe orientale et de l'Asie.*) — Uppsala, 1910, p. 43-87 et 111-181.

La doctrine de la métempsycose est répandue dans le monde entier ; on en retrouve les vestiges chez les non-civilisés aussi bien que dans les traditions populaires de l'Europe. Nulle part cette croyance n'a pris une importance plus grande que dans l'Inde, où elle est devenue un dogme et a régné depuis les Upanisad jusqu'au temps présent. La philosophie hindoue constitue le point de départ de toute enquête sur la métempsycose, mais il ne faut pas négliger les survivances dans les mœurs et les coutumes de l'Inde actuelle. Il ne faut pas dédaigner non plus, de comparer ces conceptions à celles découvertes chez les non-civilisés et dans les traditions populaires des peuples civilisés.

Les conceptions primitives revêtent partout les mêmes formes. Les idées qui ont laissé des traces peu nombreuses et peu distinctes dans telle civilisation, s'expliquent souvent par des phénomènes correspondants observés à l'autre bout du monde. Si on se sert de ressemblances réelles, on fait autre chose que de construire un édifice artificiel composé de matières dissemblables. Certains orientalistes, qui taxent les méthodes ethnographiques de spéculation, ne leur rendent pas justice. S'il est vrai que les notions des primitifs ne peuvent pas expliquer les subtilités du dogmatisme bouddhiste, il est par contre aussi vrai que les rites et les idées védiques — donc aussi la métempsycose — doivent être analysés à l'aide de parallèles ethnographiques. Les conceptions de réincarnation, qui se trouvent dans les Upanisad, ne peuvent pas être considérées uniquement comme des produits de spéculation : elles

prennent racine dans les Védas antérieurs et elles remontent plus haut encore, jusqu'aux notions primitives sur la vie et la mort.

Dans le Rig-Véda, l'empire des morts est situé dans les plus hauts cieux. Une conception védique plus ancienne encore, place la demeure des âmes sous la terre. Tant qu'on enterrait les morts, ils étaient regardés comme continuant leur vie sous la terre : l'empire des morts n'était qu'un élargissement de la tombe. La coutume de la crémation a amené le déplacement de l'empire des morts. On croit universellement que les morts habitent l'endroit où se trouvent leur corps. Partout les cimetières se peuplent de revenants. Les deux localisations de l'empire des morts ont subsisté, dans la croyance populaire de l'Inde, l'une à côté de l'autre. Ces croyances ont laissé leurs traces dans certains rites funéraires et elles n'ont été reléguées au second plan que par l'avènement de la doctrine de la réincarnation terrestre des morts. Dès lors, l'autre monde devint temporaire et transitoire comme ce monde-ci.

On a cherché l'origine de la doctrine de la métempsycose dans l'idée que se font de l'empire des morts les premiers livres védiques. On a cherché cette origine aussi chez les pré-Aryens, ou encore dans des spéculations philosophiques ou éthiques. Pour résoudre le problème, il faut avant tout déterminer comment on est arrivé à croire que l'homme peut continuer son existence sous d'autres formes.

Dans les premiers Upanisad, la doctrine est exprimée sous une forme mythique, ce qui tend à réfuter la thèse de son origine spéculative. Les morts se rendent dans la lune, qui alors s'accroît ; pendant la décroissance de la lune, les morts sont réincarnés sur la terre. L'influence présumée de la lune sur la vie terrestre et humaine a beaucoup occupé les primitifs. Certains mythographes récents ont exagéré l'interprétation astrale des mythes. Toutefois, on rencontre partout la notion que les dieux dévorent la lune. Pour les Hindous, l'essence du sacrifice s'élève vers la lune, tout comme les âmes des morts. Les morts et les sacrifices sont traités de la même manière : ils sont incinérés. On retrouve ces croyances par le monde entier, il n'y a que leurs formes qui changent. La lune est en rapport avec la mort, mais aussi avec la vie ; elle pouvait protéger et prolonger la vie, même la créer et la donner. L'influence de la lune sur la fertilité était partout reconnue et a suggéré des pratiques de magie. La lune commande à la vie et à la mort, aux noces et aux funérailles, à l'amour et aux maladies mentales. Souvent le rapport entre telle ou telle tradition et la lune comme demeure des morts est expressément exprimé.

La lune est identifiée avec le Soma, elle servait de réservoir d'eau : le premier breuvage d'immortalité. La pluie tombait de la lune sur la terre et servait d'intermédiaire à la lune pour sa mission fertilisatrice, qui se faisait sentir sur la végétation d'abord. La pluie servait encore de véhicule aux âmes, qui retournaient sur la terre pour s'y réincarner dans les plantes, dans les animaux et dans les hommes.



La distinction primitive entre le corps et l'âme est très vague ; la vie future est plutôt envisagée comme une existence ultérieure du cadavre. La croyance au rapport entre le corps et l'âme peut offrir une base à la doctrine de la métempsycose. Les philosophes hindous conféraient toujours à l'âme de l'étendue ; leur psychologie la plus développée est plus proche de la conception primitive que de la philosophie occidentale. L'âme assure les fonctions du corps, qu'elle quitte temporairement pendant le sommeil et qu'elle quitte définitivement au moment de la mort. La matière subtile de l'âme survit au corps ; elle constitue, en tout être vivant, l'élément personnel, et elle répond parfaitement à la notion de l'âme qu'on retrouve dans toute philosophie dite animiste. Cette définition (d'Oltramare) est difficilement discutable. Comme les idées des Upanisad sur la nature et sur les fonctions de l'âme s'accordent avec les notions des primitifs, nous sommes conduit à analyser ces formes primitives de la vie intellectuelle, pour élucider l'origine de la doctrine de la métempsycose. Il devient probable que cette doctrine est la conséquence de la même logique animiste, qui a déterminé la croyance à la vie dans la tombe et à l'empire des morts.

Les morts revivent dans les plantes qui puisent leur nourriture dans le sol où se trouve le corps. Ils se réincarnent dans les tigres, les requins ou les crocodiles qui dévorent les cadavres ou qui ont causé la mort. Ils renaissent dans les oiseaux de proie, pour la même raison, et par assimilation dans d'autres oiseaux. Ils prennent la forme de vers, de serpents et de lézards, parce que ces animaux sortent de la terre. Pour les oiseaux, d'autres motifs ont pu collaborer. Tant que les origines du totémisme demeurent mystérieuses, on ne peut pas déterminer s'il est issu de notions identiques à celles de la métempsycose.

La forme la plus importante de la doctrine de la réincarnation est celle qui envisage la renaissance des âmes dans des individus humains. Les exemples directs ou indirects de cette croyance existent chez la plu-

part des peuples. Les Hindous estiment que les ancêtres revivent dans leur postérité et ils établissent des rapports entre l'appellation de l'enfant et la croyance à la métempsycose. Les mêmes rapports ont existé chez les anciens Scandinaves; des vestiges en sont conservés chez les Tsiganes, chez les Lapons, en Scandinavie et chez nombre de peuples non-civilisés. Ces conceptions offrent des ressemblances jusque dans leurs plus infimes détails; elles constituent un exemple remarquable de l'identité d'évolution des idées chez tous les peuples dans la phase primitive de leur développement.

Ce dernier aspect de la doctrine s'affirme dans plusieurs rites de l'Inde, qui sont censés conférer la fertilité, et qui ressemblent à des rites pratiqués par nombre de peuples indo-européens. Le rite qui consiste à porter la mariée par dessus le seuil, en usage chez les Hindous, les Grecs, les Romains, les peuples slaves et finno-ougriens est rapproché de la coutume ancienne d'enterrer les membres de la famille sous le seuil. C'est là que résident les âmes des ancêtres qui veulent se réincarner. Chez plusieurs tribus primitives — et aussi chez des musulmans — les femmes prient sur les tombes des ancêtres afin d'être bénies dans leur postérité. On attribue des pouvoirs fertilisants à l'âme, qui représente le principe vital. Des légendes de Lithuanie et de la Russie méridionale, parlent de naissances miraculeuses, dues à la consommation d'un cœur humain ou d'une autre partie du cadavre. Des Tsiganes préparent de la sorte des amulettes fécondantes, qui doivent agir pendant la croissance de la lune. En Hongrie existent des rites magiques du même genre. Le désir des morts de se réincarner, peut même contribuer à l'explication des éléments érotiques de certains rites funéraires.

On a voulu expliquer la croyance dans la renaissance des morts sous forme humaine, par la ressemblance physique entre les ancêtres et leur postérité. Tylor a même soutenu que la croyance dans la réincarnation des hommes sous des formes animales, peut reposer sur le fait que certains animaux offrent une forte ressemblance de caractère avec certains hommes. L'aspect animal de la métempsycose repose sur des bases plus larges, on peut concevoir que l'aspect humain de cette doctrine relève des mêmes causes. Si l'on étudie le traitement qu'on fait subir aux cadavres, on constate que la coutume anthropophagique a été répandue au Caucase comme à Sakhaline, dans l'archipel Indien et les îles du Pacifique, jusqu'aux continents d'Australie, d'Afrique et des deux Amériques. Cette coutume n'a pas un simple intérêt

alimentaire. Les Fidjiens par exemple, déclarent manger leurs morts pour éviter que des animaux les dévorent. Le point de vue économique a joué un certain rôle : le primitif s'est vu contraint, par la lutte pour la vie, d'utiliser cette source de subsistance. Chez des peuples qui ont abandonné l'anthropophagie, des vestiges de cette coutume sont conservés : certains groupements sociaux, plus attachés aux mœurs archaïques, comme les sorciers et les sociétés secrètes, pratiquent toujours le cannibalisme. Ailleurs, des individus déterminés sont dévorés par les survivants à cause des qualités spéciales qui distinguaient les morts : on mange le cadavre d'un homme valeureux, on boit le sang des braves ennemis. Les repas rituels en présence des morts, et en dernier lieu le repas funéraire, parfois sur la tombe même, constituent l'évolution ultérieure du cannibalisme rituel, que, sous ce rapport, on peut considérer comme une source de la croyance à la métempsycose [1]. Il n'y a aucune raison, d'admettre que les peuples indo-européens ont vécu dans des conditions de vie différentes de celles des autres groupements humains. D'ailleurs, les auteurs classiques et les recherches archéologiques attestent l'existence préhistorique de l'anthropophagie en Europe et en Asie Mineure.



L'origine de la croyance à la métempsycose doit donc être cherchée dans la conception de la vie, telle qu'on la trouve à la base de la croyance à l'existence dans la tombe, dans l'empire des morts et au ciel. La manière de traiter les cadavres détermine la forme de la métempsycose. Parvenu à ce point, le concept acquiert une vie propre, indépendante

1) Mettant en œuvre une série de documents tout autres, le docteur Max Höfler a étudié la question des sacrifices humains et animaux. En recherchant les rapports entre le sacrifice et l'organothérapie de la médecine populaire, cet auteur envisage les problèmes de la théophagie, de l'homophagie, de la communion avec les âmes et les démons, qui ont, comme il le fait ressortir, provoqué l'emploi des organes d'animaux comme médicaments. Il étudie par exemple l'emploi des différentes parties des souris, des taupes, des serpents — des animaux chthoniens. Il établit que le cœur et le foie, comme parties internes, nobles et sanguines, sont employés comme étant le siège de l'âme, et il conclut : « Le don ou l'art de la clairvoyance et de la divination, la purification du malade, la guérison des maladies, proviennent d'une seule source : du culte des âmes, lié au sacrifice, racine primordiale de toute religion » — Dr M. Höfler, *Die volksmedizinische Organotherapie und ihr Verhältnis zum Kultopfer*, Stuttgart, 1908.

des idées primitives. Il enfante des idées analogues, et une croyance générale dans la renaissance sous forme végétale, animale ou humaine se dessine. Une fois les différentes formes d'existence future groupées dans un système, la classification s'effectue d'après des notions éthiques, qui furent complètement étrangères aux débuts de la métempsycose. Alors les différentes manières de réincarnation deviennent également possibles, et on déduit des qualités morales des morts, leur existence future.

La vie future n'est que la continuation immédiate de la vie antérieure; les conditions sont identiques; on sera là-bas ce qu'on aura été ici. Au début, les réflexions sur le sort des personnes décédées ne comportaient aucun élément moral. Celui qui avait été proprement enterré ou incinéré, atteignait l'autre monde; mais celui qui demeurait sans funérailles, devait errer sans repos, qu'il fût bon ou mauvais. Comme l'a déjà dit Marillier, l'idée d'une compensation dans l'au-delà peut avoir son origine dans la notion que les ennemis du mort l'attendent dans l'autre monde pour venger les torts commis dans cette vie-ci.

D'autres circonstances ont pu contribuer à la notion d'un sort dissemblable pour les morts. Les Hindous avaient bien transposé dans le ciel l'empire des morts, d'abord souterrain; mais une fois implantée dans la tradition populaire, une idée n'en disparaît guère et ainsi les deux conceptions ont survécu : on admit deux endroits où l'âme pouvait se rendre. Les ténèbres souterraines et les clartés du ciel font une impression bien différente, qui pouvait conduire à une distinction des morts en bons et en mauvais, rétribués d'après leurs œuvres. Cette distinction se trouve déjà dans le Rig-Véda. Dans l'Inde, les notions de ciel et d'enfer, comme les conceptions éthiques, sont liées à la croyance à la métempsycose. On mesurait la valeur des différentes formes de réincarnation, suivant le bonheur qu'elles étaient censées apporter. On s'imaginait que les qualités morales de l'individu déterminent la forme sous laquelle il paraîtra dans une vie future.

Les spéculations casuistiques des philosophes hindous ont traité la métempsycose comme un axiome. Cette doctrine explique tout le malheur qui arrive aux hommes, même aux hommes justes : c'est la punition des fautes commises dans une vie antérieure.

B. P. Van der Voo.

HERMANN GUNKEL — **Genesis**, übersetzt und erklärt (*Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* hrsgg. von W. Nowack), 3e édition. Un vol. 8° de CIX-500 pages. — Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1910.

A ceux qui jugent que les études bibliques ne se renouvellent pas et qu'il est temps de passer à d'autres exercices, il suffira de présenter la troisième édition du commentaire de la Genèse dont on est redevable à M. H. Gunkel. Les précédentes et notamment la deuxième (1902, XCII-440 pages) offraient déjà un modèle de recherches pénétrantes et de commentaire érudit. L'esprit de cette troisième édition est resté le même, mais il n'y a pas de page qui n'ait subi une retouche et beaucoup ont été entièrement récrites.

Les changements portent moins sur l'établissement du texte que sur la manière dont il faut comprendre maint épisode des légendes du recueil. Les modifications textuelles entraînées par la métrique de M. Sievers n'ont été utilisées que lorsqu'elles paraissaient justifiées par ailleurs. Pour indiquer d'un mot la position de l'auteur à l'égard des théories récentes, il suffira de dire qu'il n'est entré ni dans les vues de Jensen (*Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, 1906) ni dans celles de Völter (*Aegypten und die Bibel*[4], 1909). Mais il estime que ni la critique textuelle ni même les rapprochements avec les littératures voisines ne suffisent pour comprendre la Genèse et qu'on doit résolument faire intervenir les données du folklore et de l'étude comparée des religions. A ce point de vue, la nouvelle édition marque une étape décisive et ses résultats dépassent le cercle des études bibliques. Un coup d'œil, jeté sur l'index qui termine le volume, montrera l'abondance des matériaux accumulés dans ce commentaire, devenu ainsi un copieux répertoire de faits religieux, ethnographiques et folkloriques.

Nous commençons seulement à démêler quelques traits lumineux dans cette admirable collection de légendes qu'est le livre de la Genèse. Combien de siècles d'efforts, de lutte, d'application soutenue, de découvertes en tout genre cela représente-t-il? Chacun le sait et il est inutile d'insister. On reconnait aujourd'hui que ces récits sont composites, qu'ils ont une longue histoire derrière eux et qu'ils ont été profondément remaniés jusqu'en plein judaïsme. Les sources sont à chercher en Babylonie, en Égypte, tout autour de Canaan et en Canaan même. Babylone a fourni les récits de la création, les dix ancêtres de l'huma-

nité répondant aux dix premiers rois de la légende babylonienne, notamment Hénoch dérivant d'Enmeduranki, le déluge etc. Quand on passe aux légendes patriarcales, le contraste est très net ; on abandonne la vie sédentaire, l'agriculture, les villes, les tours, les vaisseaux pour la vie pastorale. Dans un développement logique, c'est l'inverse qui se produirait.

M. Gunkel pense que les légendes babyloniennes s'étaient répandues en Canaan dès le deuxième millénaire et qu'elles furent empruntées, d'abord oralement, par les Israélites lorsqu'ils s'adaptèrent à la civilisation cananéenne. Les tablettes d'el-Amarna, parmi lesquelles on a recueilli des fragments de mythes babyloniens, donnent à cette opinion un appui très solide.

L'influence égyptienne est sensible surtout dans l'histoire de Joseph, plus particulièrement dans la politique agraire du personnage ou dans certains épisodes imités des contes égyptiens (conte des deux Frères). Les légendes de Dina (Siméon et Lévi), de Tamar (Juda), de Ruben sont certainement d'origine israélite ; elles se rapportent à des évènements historiques et sont parmi les plus récentes de la Genèse.

Avec MM. Ed. Meyer et Gressmann, M. Gunkel admet que les légendes patriarcales proprement dites ont été introduites en Canaan par Israël. Nous ne croyons pas que cette hypothèse soit fondée ; mais il serait trop long de la discuter ici. Israël, nous dit le savant exégète, était trop fier pour emprunter aux Cananéens ses types d'ancêtres ; il avait trop conscience de n'être pas chez lui en Canaan et de n'être uni par aucun lien du sang à ce dernier. Mais, à ce compte, Israël n'aurait pas dû accepter Noé parmi ses ancêtres et il est à peine besoin de remarquer que cette psychologie de l'Israélite, à son entrée dans la Terre promise, n'est pas conforme à ce que montre l'histoire. On retrouve cette tendance à assimiler la mentalité de l'ancien Israélite à la mentalité judaïque, dans le départ que tente l'auteur entre les récits d'invention israélite et ceux d'inspiration étrangère. Malgré les ménagements apportés et la perspicacité déployée, il est naturel que bien de ces conclusions restent incertaines. M. Gunkel a le grand mérite de ne pas tomber dans un de ces systèmes factices qui prennent à tâche de forcer toutes les serrures. Les récits sur les patriarches ne s'expliquent pas, pour le plus grand nombre, comme des légendes sur l'activité des divers peuples ou des diverses tribus. Encore moins, ces vénérables ancêtres figurent-ils d'anciens dieux. Pour quelques noms, et les moins significatifs, qui se laissent plus ou moins heureusement

rapprocher de noms divins — M. Gunkel en accorde certainement trop, — on n'est pas en droit de généraliser et d'en tirer un système. On comprend mal comment un savant aussi averti que M. Ed. Meyer a pu se déclarer satisfait d'un rapprochement comme celui d'Abraham avec le dieu nabatéen Dusarès (Dhoû-Scharâ) dont il interprète le nom par « maître de la déesse Schara » ou « Sara ». Non seulement on ne trouve pas d'exemple, du moins en Syrie, de nom divin formé sur ce modèle, mais la déesse Sara reste jusqu'ici une invention ingénieuse.

Les patriarches ne sont pas davantage des figures historiques, mais des types légendaires comme tous les peuples et toutes les littératures en connaissent.

En ce qui concerne l'époque de rédaction des récits qui constituent le livre de la Genèse, M. Gunkel accepte dans l'ensemble les conclusions de Wellhausen, avec quelques-uns des développements institués par Budde. On ne peut faire mieux. Les attaques de M. Eerdmans contre l'école grafienne ont mis en lumière nombre de points faibles que personne ne conteste; mais elles n'en ont pas ébranlé le principe[1].

Voici quelques brèves observations sur des points de détail.

Dans la précédente édition, M. Gunkel admettait avec Wellhausen que le texte primitif de *Gen. I* comportait une création en sept jours, l'homme étant créé le septième jour. Aujourd'hui, M. G. penche pour reconnaître avec Budde que la disposition en sept jours a eu précisément pour but de signaler le septième jour comme jour du sabbat. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le mauvais état du texte laisse la question en suspens.

Le premier chapitre de la Genèse dérive évidemment du mythe babylonien de la création; mais, sur un point tout au moins, nous admettrions un emprunt au mythe phénicien tel que le rapporte Philon de Byblos. Cette combinaison de deux mythes assez différents a causé le trouble que nous constatons dans les premiers versets de la Genèse. Le texte hébreu primitif conservait *Tehom-Tiamat* du mythe babylonien, mais laissait tomber *Apsu* parce qu'il empruntait d'autre part le mythe phénicien qui accouplait le vent (Kolpias) et sa femme Baau « qu'on dit être la nuit ». Ailleurs, Philon exprime le même fait en d'autres termes quand il unit Πνεῦμα au Χάος ténébreux. Dès lors, il suffit de

1) M. Gunkel (p. 401) montre la faiblesse du système de M. Eerdmans — qui distingue une source employant le nom de Jacob d'une source employant le nom d'Israël — par le fait que ce criterium ne permet pas de détacher la version dans laquelle Ruben est l'aîné de celle qui accorde ce titre à Juda.

supprimer dans le texte biblique la mention d'Elohim — due au rédacteur du Code sacerdotal (P) — pour obtenir une version tout à fait parallèle :

Gen. I, 1-2 : « Avant la création du ciel et de la terre (par Elohim), la terre était chaos (*tohou we-bohou*), les ténèbres couvraient l'océan primordial (*tehom*) et le vent (d'Elohim) s'agitait sur les eaux. »

Dans le texte de Philon, il faut entendre par Βάαυ (= *bohou*) une sorte de chaos obscur et, primitivement, le texte de la Genèse devait mentionner l'action fécondante du vent (*rouah*) sur le chaos. Cela écarte l'allusion à l'esprit divin couvant l'œuf du monde, qu'accepte M. Gunkel et que Renan admettait aussi quand il décrivait « cet esprit de Dieu qui couve sur les eaux comme une colombe amoureuse ». M. J. Halévy a d'ailleurs observé qu'on ne pouvait traduire par « couver » un verbe qui a le sens de « s'agiter ». Il n'est pas surprenant que les deux mythes aient été mal raccordés surtout si l'on songe aux suppressions et additions apportées par P.

Le mythe du déluge est exposé avec une précision remarquable. M. Gunkel résume les parallèles dans les civilisations voisines et il conclut à une parenté non seulement entre les récits des Babyloniens et des Israélites, mais aussi de l'Inde, de la Perse et de la Grèce ; il repousse tout souvenir d'un grand cataclysme remontant aux temps préhistoriques. Cette dernière conclusion est sage ; mais elle laisse en suspens toute explication de l'extraordinaire fréquence de ce motif légendaire. Pour y arriver, point n'est besoin de supposer une catastrophe universelle. Il est une situation que l'humanité a connue à une haute époque et dont elle a pu d'autant mieux conserver le souvenir qu'elle n'est parvenue à la dominer qu'en pleine époque historique : c'est celle qu'a créée l'envahissement des terrains bas par les eaux. En Syrie, pour prendre un exemple, jusqu'au début du néolithique récent — 6.000 ou 7.000 ans avant notre ère, — donc jusqu'à une époque géologiquement très proche, les plaines et le fond des vallées formaient de vastes lacs ; l'homme ne pouvait habiter que les points élevés. Un changement dans le régime des pluies et aussi l'issue vers la mer que plusieurs de ces masses d'eau parvinrent à se frayer, firent apparaître les plaines basses et les fonds de vallées. Mais longtemps encore l'homme luttera contre la submersion des dépressions. Ce n'est qu'à l'époque arabe que la partie méridionale de la Biqa' (entre le Liban et l'Antiliban) a cessé d'être un vaste lac marécageux. De même, en Grèce et ailleurs. Platon (*de leg.*, III, p. 677-679) observe que la première société humaine dut demeurer sur les hauteurs

en vivant dans la crainte continuelle des eaux qui recouvraient les plaines. C'est parfaitement exact et les légendes locales dites du déluge en sont un souvenir plus ou moins lointain. Ainsi s'explique la fréquence de ces récits de submersion. Grâce à leurs propres légendes, les peuples voisins de la Mésopotamie furent en état de sentir toute la supériorité de l'affabulation babylonienne et ils purent se l'assimiler sans effort. L'amalgame s'est produit dans les différents lieux suivant des dosages différents. A Apamée Kibotos, par exemple, on peut supposer qu'une légende locale a précédé l'adoption de la légende babylonienne sur laquelle vint se greffer, à l'époque romaine, la légende juive; l'une appelait l'autre.

La manière dont on explique la malédiction contre Canaan (*Gen.*, IX, 18-27) en supposant, avec Holzinger, une lacune dans le récit actuel, nous paraît toujours plus invraisemblable (cf. *Cham et Canaan*, dans *RHR*, t. LIX (1909), p. 221-230) à mesure que les exégètes imaginent des hypothèses qui bravent vraiment trop l'honnêteté. Ne s'agit-il pas tout simplement d'un tabou sexuel, ce qui est la chose la plus commune du monde? L'infraction d'un tabou est inexorablement punie, généralement par la malédiction qu'on s'attire. Ajoutons que, si la scène se passe sous la tente de Noé et non dans une maison, ce n'est pas par suite d'une méprise du conteur. Le lecteur palestinien devait trouver tout naturel que Noé, représenté dans son activité de vigneron, fût campé dans sa vigne. Dans l'antiquité et de nos jours encore en Palestine, le vigneron quitte sa demeure pour s'installer dans sa vigne quand le raisin commence à mûrir et pendant tout le temps des vendanges.

Nous renvoyons au même article sur *Cham et Canaan* pour montrer que le découpage de *Gen.* X, tel qu'on l'admet aujourd'hui, est mal établi et entraîne des conclusions fausses.

Pour M. Gunkel, l'aventure de Jacob à Béthel témoigne que la plus ancienne religion a localisé le dieu dans la pierre sacrée, qualifiée de *beth-el* « maison de Dieu ». Puis, mais à une époque encore très ancienne, le ciel fut conçu comme demeure du Dieu et on a imaginé que la communication entre les deux demeures s'établissait au moyen d'une échelle. En réalité, dans l'esprit des fidèles, il n'y a aucune contradiction entre des localisations multiples et il n'y a pas lieu d'établir entre elles une classification chronologique.

Si sur quelques points on peut envisager une explication différente de celle qu'adopte M. Gunkel, combien d'autres sont entièrement élucidés ou reçoivent une lumière nouvelle! Il faudrait en citer trop; con-

tentons-nous de répéter, pour terminer, que dans ce commentaire et cette traduction, l'auteur nous a donné une œuvre maitresse.

René Dussaud.

Emile Lombard. — **De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires.** Étude d'exégèse et de psychologie. 1 vol. in-8 de xii-254 p. — Bridel, Lausanne; Fischbacher, Paris, 1910.

Le livre de M. Lombard est une suite et un complément à son *Essai d'une classification des glossolalies*, dont nous avons rendu compte dans la Revue (1908, n° I). Dans les trois premiers chapitres, l'auteur fait l'exégèse de deux textes du Nouveau Testament : I Cor. xii-xiv; Actes ii; et il rapproche les phénomènes psychologiques, que l'on y peut deviner, de nombreuses observations modernes recueillies dans les revivals et chez les médiums; il note aussi les faits analogues que l'on peut signaler dans l'Église chrétienne primitive. Dans le 4e chapitre il nous présente de la glossolalie une interprétation psychologique générale, en tant que phénomène collectif, linguistique et religieux. Enfin dans le 5e chapitre, de nature complémentaire, il étudie la glossolalie dans ses rapports à certains autres problèmes connexes : l'interprétation, la prophétie, le chant et les irruptions blasphématoires.

Dans sa Conclusion, M. Lombard donne un excellent résumé des résultats auxquels son étude l'a conduit (p. 231) : « Langage automatique, langage inintelligible, langage aux manifestations variables, telle nous apparaît la glossolalie dans la première épître aux Corinthiens. On se représentera un pseudo-langage fortement additionné de phonations inarticulées et d'exclamations émotionnelles, avec peut-être certaines poussées de néologismes subliminaux.

« Dans le livre des Actes, il convient de distinguer la notion de xénoglossie, introduite après coup, de la mention probablement historique d'un parler insolite, inconnu. Il arrive souvent d'ailleurs que des mots étrangers se mêlent aux émissions pseudo-verbales, en dehors même des cas où une langue donnée est contrefaite systématiquement.

« Les documents juifs et païens antérieurs au christianisme ne fournissent pas, à notre connaissance, d'exemples bien avérés de glossolalie proprement dite; mais on y trouve mentionnés des phénomènes fort

voisins : verbo-automatismes frustes, emplois extatiques de termes rares et étrangers. Dans l'ancienne Église, le charisme des langues n'a pas borné ses apparitions à l'époque apostolique; mais la crise montaniste devait le rendre suspect. On ne le comprit plus que sous la forme apocryphe d'un polyglottisme miraculeux.

« Par ses conditions psychologiques, la glossolalie est de tous les temps. Elle se propage par contagion, par suggestion imitative ; elle bénéficie de certaines prédispositions qu'entretient la tradition chrétienne. Le rôle de ces facteurs sociaux ne doit pas être méconnu. Mais la genèse intime du phénomène est d'ordre essentiellement psychique. Au point de vue de la psychologie du langage, le parler en langues offre un caractère d'infantilisme et d'émotivité, qui en fait apparaître la signification psycho-religieuse. Les phénomènes glossolaliques sont en rapport avec une modification affective du moi, modification qui tend à se traduire par la création ou l'adoption de formes verbales nouvelles. »

L'étude de M. Lombard est bien documentée, d'observation précise et d'interprétation pénétrante ; et elle constitue vraiment, comme le dit M. Flournoy, le psychologue bien connu, dans la Préface : « une œuvre capitale et définitive sur la glossolalie religieuse ». On pourrait seulement souhaiter que la partie exégétique ait été dès le début plus nettement subordonnée à la partie psychologique, qui tient sans conteste le rôle prépondérant : car il est à craindre que les exégètes ne trouvent qu'il y ait là trop de psychologie, et les psychologues à leur tour trop d'exégèse. Nous aurions préféré avoir d'abord une étude descriptive et interprétative des faits bien connus que l'observation moderne nous fournit, et ensuite l'application des résultats acquis aux textes et aux données historiques, qui semblent rentrer dans la même catégorie de faits, mais dont l'analyse et l'interprétation, pour beaucoup de raisons, ne peuvent pas prétendre au même degré d'évidence.

Mais cette observation sur la méthode n'enlève au livre de M. Lombard rien de sa valeur ; et comme le plan qu'il a suivi correspond à la liaison traditionnelle des problèmes dans les esprits religieux, on peut penser qu'il frappera d'autant plus ces esprits. A ce point de vue, nous partageons entièrement l'appréciation que M. Flournoy exprime en ces termes : « En donnant enfin l'explication scientifique d'un groupe de faits curieux qui ont toujours frappé l'imagination populaire, M. Lombard rend en même temps un service signalé à la religion. Il est à souhaiter que ses idées se répandent le plus possible dans le monde religieux, où elles contribueront, sinon à empêcher la réapparition occa-

sionnelle de ces phénomènes, qui se produisent naturellement dans certains états émotifs, du moins à combattre la valeur abusive, le sens miraculeux qui leur a été attribué par une piété plus enthousiaste qu'éclairée. »

H. Norero.

Marmorstein (Dr A.). — **Religionsgeschichtliche Studien**. *I Heft : die Bezeichnungen für Christen und Gnostiker im Talmud und Midrasch; Skotschau (Oest. Schlesien), Selbstverlag des Verfassers*, 1910. In-8° de 82 pp.

Des polémiques qui se poursuivirent durant les premiers siècles de l'ère chrétienne entre les adeptes de l'Église nouvelle et les fidèles du Judaïsme, un bon nombre nous sont surtout connues par des écrits non juifs. Toutefois les échos de ces « disputations » se retrouvent dans la littérature talmudique ou midraschique, et il est intéressant de compléter les données que nous fournissent sur ce sujet les Pères de l'Église par les éléments d'apologétique antichrétienne que l'on peut recueillir çà et là dans les sources juives. C'est ce que M. Marmorstein a tenté de faire dans la première partie de son travail.

Jésus a fondé la nouvelle alliance; l'ancienne alliance de Dieu avec Israël est définitivement abolie. Israël a cessé d'être le peuple élu : Dieu l'a rejeté et a détruit Jérusalem. L'élue dorénavant c'est l'Église, les chrétiens forment le vrai Israël. Ce sont ces assertions et d'autres semblables que, d'après M. M., des docteurs viseraient et chercheraient à réfuter dans divers passages des écrits midraschiques où ils insistent particulièrement sur la mission religieuse de leur peuple. Leurs arguments sont variés. Notons celui-ci[1]. Le fait que les Israélites connaissent seuls la loi orale prouve qu'ils sont aussi le seul et vrai peuple élu. Dieu, en effet, refusa de donner à Moïse, avec la loi écrite, la loi orale parce qu'il prévoyait qu'un jour les gentils, s'emparant de la Loi, la traduiraient en grec et se diraient le « vrai Israël ». La connaissance de la Mischna et des matières qui s'y rattachent resterait alors le signe distinctif de l'élection. — Mais Israël est malheureux? — ce n'est que pour un temps. — Contre la doctrine du péché originel : Adam était né

1) *Tanchouma* sur Genèse XVIII, 17, Exode XXXIV 77; *cf. Nombres rabba*, ch. XIV, *Exode r.* ch. XLVII, *etc.*

mortel; il serait mort lors même qu'il n'aurait pas mangé du fruit défendu. La résurrection de Jésus ne prouve pas sa qualité de Messie : la Bible, en effet, attribue le pouvoir de ressusciter les morts à des hommes comme Elie, Elisée et Ezéchiel. — Jésus[1] n'est pas d'origine davidique etc., etc.

Dans la seconde partie de son travail M. M. réunit un certain nombre de textes talmudiques où il distingue des intentions polémiques à l'égard de diverses sectes gnostiques, comme les Ophites, Caïnites etc., etc. qui florissaient en ce temps et dont un grand nombre serait nommé, d'après M. M., au début du 2e chapitre du traité Derech-Erez-Rabba. — Les « apikorsim » (épicuriens) y figurent également, et l'auteur s'attache à démontrer que ce nom, pas plus que celui de « minim[2] », ne désigne jamais les judéo-chrétiens mais des gnostiques antinomistes.

Si cette dernière thèse est assez vraisemblable, il faut en revanche de la bonne volonté[3] pour découvrir avec M. M. des attaques contre les chrétiens dans beaucoup des textes qu'il a recueillis et qu'il croit rédigés dans ce dessein. A raisonner de la sorte, on pourrait reconnaître souvent dans l'expression naturelle des idées théologiques des docteurs, bien des intentions polémiques cachées, et contre d'autres encore que les chrétiens ou les gnostiques, contre tous ceux qui avaient sur les sujets en question des opinions différentes, car toute affirmation implique la négation de son contraire. — Assurément, on comprend l'essai de M. M. — qui n'est d'ailleurs pas le premier en son genre. L'histoire de cette époque est, dans ses détails même, d'un sérieux intérêt; notre curiosité est vive de savoir, par exemple, comment Juifs et Chrétiens discutaient et se comportaient les uns à l'égard des autres. Mais on fait difficilement de l'histoire avec les données talmudiques. Toutefois, si la certitude en ces matières est malaisée à atteindre, les hypothèses sont tentantes — et, au demeurant, ne sont peut-être pas toutes fausses.

M. VEXLER.

1) Nous avons à peine besoin de dire qu'à aucun des endroits cités par l'auteur, ni le nom de Jésus, ni les « chrétiens » ne sont désignés en toutes lettres. C'est M. M. qui les lit entre les lignes.

2) V. Friedlander : *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, pp. 65 et suiv.

3) L'arbitraire d'interprétation est flagrant notamment aux pp. 20-24 et 26-34.

A. Lévy. — **D. Fr. Strauss. La vie et l'œuvre.** — Paris, Alcan, 1910. 225 p. in-8. 5 fr.

Intelligente monographie. Elle ne déparera pas la collection historique des grands philosophes. Si l'intérêt est beaucoup plus vif dans les cinq premiers chapitres que dans le reste de l'ouvrage, les cinquante dernières pages exceptées, cela tient à ce que, pour l'histoire générale des idées, le Strauss qui marque est surtout l'auteur de la « Vie de Jésus » (1835).

Comment a-t-il été préparé à l'écrire? — Intellectuel malcontent de sa situation de négociant, le père de Strauss « a légué à son fils sa susceptibilité..., son opiniâtreté..., le sentiment de la vie intérieure et les préoccupations théologiques, le goût de la lecture et le don de la poésie, la curiosité de l'histoire naturelle.. De sa mère Strauss a.. retenu la leçon du travail quotidien.. ; c'est d'elle qu'il tient son esprit critique, son jugement droit et sûr » et « aussi.. certaines qualités bourgeoises ». Instruit par elle des difficultés financières dans lesquelles se débattaient les siens, « l'idée d'un bilan à déposer » est restée sa métaphore de prédilection et son œuvre même a consisté à établir « l'actif et le passif de la science et de la conscience moderne ».

Il appartenait à cette race des Souabes qui, convaincus d'inaptitude dans tout ce qui touche à l'action, l'ont instinctivement éliminée de leurs systèmes mêmes. « Hegel n'a guère vu dans la volonté qu'une forme de la pensée... Strauss s'est imaginé que des mythes, des idées ou des rêves épuisaient tout le contenu des religions positives ». Élève modèle à l'école de Ludwigsbourg, sa ville natale, il était admis comme boursier, à treize ans, au petit séminaire de Blaubeuren. Il y trouva des camarades aussi distingués que F. Vischer ou Maerklin, des maîtres de première valeur : Baur et Kerner. A 17 ans (1825), Strauss entre au grand séminaire de Tubingue. Avec la jeunesse romantique qui l'entoure, il apprécie Jacobi, s'éprend de Schelling, donne éperdument dans le mysticisme de Boehme. Il fait plusieurs pèlerinages à des voyantes, dont l'une lui prédit que sa foi chrétienne ne sera jamais ébranlée. Il est vrai qu'à cette époque il traitait de turc et de païen quiconque sympathisait au rationalisme. Mais, en exaltant sa personnalité, l'illuminisme mystique de Strauss le préparait à s'affranchir des orthodoxies toutes faites. Il pensait atteindre la vérité religieuse, soit en Boehme, soit en lui-même, plus profondément que dans la Bible et moins médiatement.

Schelling lui apprenait à ne voir dans l'incarnation chrétienne qu'un symbole de la façon dont le divin pénètre le monde. La gnose sentimentale de Schleiermacher adoucissait pour lui la transition de la foi au doute. La phénoménologie de Hegel le désensorcelait du charme romantique. En lui s'affirmait plus impérieux le besoin de l'analyse et de la précision. Vers ses vingt ans, il composait un mémoire de concours sur et pour la résurrection de la chair. « Quand j'eus mis le point final, écrit-il, il m'apparut clairement que tout cela ne tenait pas. »

Vicaire protestant à 22 ans, s'il croyait encore aux voyantes, il n'admettait plus le surnaturel évangélique, ni l'immortalité de l'âme. Il insistait dès sa première prédication solennelle sur l'opposition entre la lettre et l'esprit. A l'ordinaire, il se contentait de parler leur langue aux sauvages, c'est-à-dire de prêcher selon la forme traditionnelle à ses bons paroissiens, qui le prisaient fort. Puis, sans se laisser gagner aux scrupules de son ami Maerklin, alors jeune pasteur et dans les mêmes idées que lui, il s'oriente vers les solutions moyennes : aider avec tact l'âme du fidèle à s'élever, sans sursaut, au-dessus des imaginations dogmatiques. Répétiteur, dès 1832, au grand séminaire de Tubingue, mais averti par une double expérience qu'il ne saurait impunément exprimer, dans des leçons, sa pensée théologique ou même philosophique, il écrit. En 1835 paraît la Vie de Jésus. Tout en maintenant le fait de l'existence du maître, il écartait, à la fois, pour le détail des récits, l'hypothèse surnaturelle du miracle avec l'hypothèse rationaliste des coïncidences prodigieuses et des hasards merveilleux : le mythe avait grande part au récit évangélique, une part si envahissante qu'il devenait impossible de discerner avec certitude où elle devait s'arrêter, où subsistaient des souvenirs, des réalités. Toutefois, par une exégèse très hardie, Strauss espérait encore sauver l'évangile : il suffisait d'attribuer à l'espèce humaine toutes les excellences divines que l'on avait prêtées à l'individualité de Jésus.

Quand Strauss se vit obligé de répondre aux critiques violentes suscitées par son livre, il le fit avec quelque mollesse, abandonné déjà par l'enthousiasme qui l'avait soulevé lors de la composition, sceptique sur la valeur de la conciliation qu'il avait tentée entre la fausseté du sens littéral et la vérité supérieure de l'évangile, conçu comme une exposition mythique des développements de l'Idée à travers la vie de l'humanité. Strauss n'est plus sûr de n'avoir pas exagéré la part de la fiction poétique. Il s'abandonne à des concessions, même excessives. Le voilà qui envisage comme plausible une explication rationaliste de l'anecdote lucanienne sur Jésus à douze ans. Lui qui avait si bien reconnu le

caractère très particulier et nullement historique du 4e évangile, accorde, à présent, sur la foi de Jean, que le Christ a pu croire à sa préexistence céleste. Jésus est redevenu pour lui « la plus grande personnalité religieuse de l'histoire », « ce que nous pouvons connaître et penser de plus haut » dans cet ordre. C'était se mettre en contradiction avec la philosophie évolutionniste sans, d'ailleurs, pouvoir satisfaire l'intransigeance de la foi, faute d'attribuer la divinité à Jésus d'une manière absolue et exclusive. Malgré sa trop bonne volonté, Strauss n'était plus un chrétien. Aussi, nommé professeur à l'université de Zurich, ne pouvait-il entrer en fonctions (1839). Il allait retirer dans la 4e édition de la Vie de Jésus les concessions qu'il avait faites dans la 3e.

Dans sa Dogmatique, Strauss, qui resta toujours épris de synthèse, même à l'excès, s'efforce d'adapter aux cadres hégéliens la théologie exorcisée de tout surnaturel. Les partis politiques ne se plient pas aux accords aussi facilement que les idées ; trop intelligent pour donner exclusivement raison à tel ou tel des camps ennemis, il en vint, élu qu'il était par ses concitoyens radicaux, à voter au Landtag de Stuttgart avec les prélats et la noblesse. « En 1848, la révolution l'avait rejeté vers la droite. En 1857, la réaction le relançait vers la gauche. » Ses sympathies personnelles, attestées par les monographies de Schubart et de Frischlin s'expliquent en partie de la même manière : « c'est pour leur tempérament antique et goethéen que l'âme moderne et schillérienne de Strauss les admire et les envie. » Ainsi encore, l'homme qu'on avait traité d'antéchrist prétendait sauver l'essence du christianisme en la plaçant dans le sentiment de la vie intérieure. Mais notre historien de Strauss a parfaitement raison de souligner, à propos de la Nouvelle vie de Jésus, combien il est arbitraire de réduire le prophète galiléen aux proportions d'un sage moraliste, en éliminant de son enseignement les illusions apocalyptiques qui, de fait, le conditionnaient.

Malgré les dangers du genre, on ne lira pas sans intérêt la comparaison instituée entre cette Nouvelle vie de Jésus et la vie de Jésus de Renan, moins érudite, plus fine ,et que M. Lévy ne craint pas de juger, somme toute, supérieure (p. 220). J'avouerais, pour ma part, éprouver quelque embarras à classer aussi décidément, l'une par rapport à l'autre, des œuvres à ce point complexes.

Plus utile est la comparaison des attitudes de Straus et de Renan durant la guerre de 1870. L'Allemand affirme les prérogatives de la force et la nécessité de l'annexion. Le Français, toujours ironiste, à l'égard de sa pensée et de sa cause elle-même, recommande la douceur

évangélique puis, se plaçant sur un terrain plus solide, plaide les droits des vives âmes que l'on ne cède pas.

Sans réclamer une biographie, plus d'un lecteur aurait souhaité qu'on lui présentât un portrait physique, qu'on lui fît connaître les traits, l'expression de physionomie, l'allure de Strauss. Sur son mariage malheureux les indications données sont tellement sommaires que la psychologie du personnage n'en est, pour ainsi dire, pas du tout éclairée.

Un historien de Strauss doit être informé des résultats principaux de la critique même actuelle des évangiles. L'érudition de M. Lévy satisfait à cette exigence, et cela vaut d'être noté. Je regretterai simplement qu'il parle d'un Proto-Marc composé entre l'an 70 et 75 (p. 201 n. 1). Pour éviter toute ambiguïté, mieux aurait fallu écrire Marc. Quant à la rédaction araméenne des Logia (*ibid.*), elle n'est pas nécessairement l'œuvre de l'apôtre Mathieu. C'est la rajeunir que de la placer vers 70.

Dans les notes, dont quelques-unes auraient pu être fondues avec le texte, il y a de bien jolies choses à glaner. On remarquera notamment les citations de Jean Falk et de Sainte-Beuve sur l'inintelligence de Goethe pour les héros ou les chrétiens (p. 155), et le mot spirituel que le roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV aurait prononcé à propos de Strauss (p. 159) : « J'ai toujours pensé qu'il était courageux ; sans cela, il ne se serait pas attaqué aux théologiens. »

F. Nicolardot.

Henri Hauser. — **Les Sources de l'histoire de France, xvie siècle** (1494-1610), fascic. II, *François Ier et Henri II*... — P. Alph. Picard, 1909 (collect. des *Manuels de bibliographie historique*, III), 1 vol. 8° (xiv-201 p.).

Gustave Lanson. — **Manuel bibliographique de la Littérature française moderne, 1500-1900**. I : *Seizième siècle*. P. Hachette, 1909, in-8 (147 p.). II : *Dix-septième siècle*, ibid., 1910 (282 p. plus la table). III : *Dix-huitième siècle* (394 p. plus la table) (3 fascicules).

Il est sans doute superflu de dire que M. H. Hauser, qui connaît si bien l'histoire religieuse du xvie siècle, n'a garde de négliger, dans l'ouvrage de bibliographie critique que nous annonçons, les sources manuscrites ou imprimées de cette histoire. J'oserais regretter (c'est là un regret qui ne s'adresse pas seulement au livre de M. Hauser, mais

aux autres recueils de la précieuse collection des *Manuels Picard*), qu'à la fin de ces volumes une seconde table des matières ne groupe pas sous des chefs généraux les indications de documents qui se trouvent dans les séries intitulées « Détails » des règnes. Les divisions du plan suivi (Mémoires et chroniques générales — Chroniques locales — Recueils de documents, etc.) sont, assurément, très légitimes, très scientifiques; je n'oserais affirmer qu'elles répondent toujours aux besoins des lecteurs exigeants et pressés. J'estime que nos bibliographes contemporains, tout en classant, dans leurs répertoires les « sources » et les ouvrages à consulter selon une méthode philosophique (tantôt d'après les pays d'où ils proviennent, tantôt chronologiquement, d'après la suite des faits), ne sauraient trop se rappeler que ce sont des « répertoires » qu'ils établissent à l'usage de ceux ou qui ne savent guère, ou qui ont besoin de se remémorer promptement l'état de leurs propres connaissances dans une discussion *spéciale*. Ils doivent songer beaucoup moins à l'homme — rare, — qui voudrait suivre l'histoire générale dans son large développement, qu'au *spécialiste*, beaucoup plus fréquent, qui s'occupe seulement d'une certaine face de l'histoire. Celui que l'histoire religieuse intéresse comprendra mieux mes respectueux souhaits en se référant, chez M. Hauser aux pp. 62-63, 37-38 (où il renvoie à divers endroits de ses listes, très utilement, mais incomplètement, je le crains. C'est ainsi que dans ce passage, il serait nécessaire, je pense, de renvoyer aux n°s 983, 984 et 1408...). Je ne crois pas que la difficulté, que je prends ici la liberté de signaler aux savants auteurs de cette collection, puisse se résoudre autrement que par le vieux procédé des Lelong et Fevret de Fontette : des *tables*. Le demi volume de M. Hauser est du reste accompagné d'une table provisoire des noms d'auteurs. — Est-ce à dessein qu'à la page 65, M. Hauser n'a pas signalé — sauf erreur, — parmi les *ouvrages à consulter*, l'ouvrage assez médiocre et sans aucune critique, j'en conviens, mais qui n'est pas sans utilité, de M. l'abbé Féret, *La Faculté de théologie de Paris*?



Quant à l'ouvrage de M. Lanson, il n'est pas inutile de signaler aux personnes qui l'ignoreraient, — s'il en est, — que la conception de la « littérature française » de l'éminent professeur comprend, et avec grande raison, de notables provinces de l'histoire, parmi lesquelles l'histoire religieuse. Prenons son *XVIIe siècle*. La bibliographie de l'histoire

religieuse y figure, non pas seulement à cause de Pascal ou des prédicateurs, et à propos d'eux. On y trouvera aussi dix pages d'indications sur les Libertins et les Jansénistes (p. 332-342), quatre pages sur les Apologètes et les Controversistes (p. 452-456). Il serait possible, assurément, à ces spécialistes dont je parlais plus haut de signaler des « lacunes » (je vois par exemple, p. 337, que M. Lanson ne signale pas, dans la bibliographie générale du Jansénisme, le *Répertoire des hommes et des choses de Port-Royal*, de M. Maulvault). Mais je crois que même les hommes du métier, que M. Lanson se défend, modestement, d'avoir eus en vue, auront souvent l'occasion de reconnaître que ces nomenclatures bibliographiques, — « choisies, donc incomplètes », dit M. Lanson lui-même (*XVIe siècle*, p. VII) — leur apprennent des choses qu'ils ignorent. En face de la page où je notais tout à l'heure une omission, je trouve l'article « Lutte contre le libertinage », et, tout de suite, dans ce court article, deux indications qui m'instruisent : n° 4475 : M. Grillet, évêque d'Uzès, *Remontrance à la reine-régente le 19 avril 1646 contre les blasphémateurs et libertins* ; ... n° 4480. David Derodon, *La lumière de la raison ou traité contre les Athées*, Genève 1665. « La règle de l'utilité des étudiants a été ma grande règle », avertit M. Lanson dans sa Préface. J'ose croire par mon exemple, que les professeurs, eux aussi, lui seront plus d'une fois obligés, d'avoir donné au public ces « fiches », dont il était, hier, à la mode de médire, — en attendant qu'on revienne à reprocher à notre enseignement supérieur le « vague » et l' « éloquence ».

A. Rébelliau.

Saint Theresa. — **The History of her foundations translated from the spanis by Sister Agnès Mason C. H. F. with a Preface by the 2^t hon. Sir E. M. Satow, G. C. M. G.** — Cambridge, at the University Press, 1909, in-16, 282 pp. (12 planches).

Cette traduction a été faite sur le texte publié en 1881 par don Vicente de La Fuente. Les notes sont nombreuses, l'illustration (des vues photographiques des couvents ou des villes d'Avila, Medina del Campo, Tolède, etc.) est soignée. Il y a une carte de l'Espagne « carmélite ». Sœur Agnès Mason fait observer dans son Avertissement que le Livre des Fondations a le mérite de faire connaître aux Anglais la vie espagnole

au temps de Marie et d'Élisabeth non seulement dans le cloître, mais dans la société, que la Sainte voyageuse et négociatrice parcourut ; et qu'il n'y a pas en Angleterre de livres renseignants sur ce sujet. Indiquons à nos voisins les travaux qu'en France nous possédons : les *Études sur l'Espagne* de M. Morel-Fatio, le livre de M. Mariéjol *sur Ferdinand et Isabelle* ou son article dans l'*Histoire* Lavisse et Rambaud, sans oublier la traduction que M. Rémy de Gourmont nous a donnée d'un roman historique de M. Enrique Larreta, *La gloire de don Ramire*, petit chef-d'œuvre de vie et de vérité. — M. E. Satow, qui, sans doute, est protestant, dit, dans la courte préface dont il a fait précéder le volume que « les conseils de Sainte Thérèse sont d'une valeur pratique, non seulement pour les catholiques romains, mais pour les protestants. »

A. Rebelliau.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

K. B. Wiklund. **Die Lappische Zaubertrommel in Meiningen.** Extrait du *Monde Oriental*, t. IV, p. 89-110. Uppsala, 1910. — Les soi-disants tambours magiques ou tambours divinatoires constituent les objets ethnographiques les plus intéressants qui soient conservés de l'ancien monde lapon. Chez les peuples de la Sibérie, ces mêmes tambours existent, mais employés surtout à provoquer l'extase chez les Chamanes. Chez les Lapons, au contraire, ces objets sont devenus des instruments de divination ; la peau du tambour était couverte de signes et lorsqu'on frappait sur le tambour, la marche d'un anneau en cuivre dévoilait l'avenir. Ces signes étaient en partie de nature mythologique; ils représentaient les divinités du panthéon lapon, qui variaient d'un endroit à l'autre, et aussi les esprits qui assistaient les Chamanes. Ces signes représentaient aussi des rennes, des loups, des castors, des huttes, des églises, des bateaux, etc. C'était donc un microcosme lapons, rassemblant tout ce qui avait quelque importance pour ce peuple.

La religion ancienne des Lapons étant pénétrée d'éléments de mythologie scandinave, ces tambours ont autant d'importance pour l'étude de la religion des Lapons que pour celle des anciens Scandinaves.

Plusieurs de ces tambours existent dans des collections suédoises. Feu le professeur Hjalmar Stolpe a préparé pendant des années sur ces objets un travail, continué depuis sa mort par le docteur Edgard Reuterskiöld et le professeur K. B. Wiklund. Le premier a retrouvé entre autres, à Paris, en 1910, le tambour magique qui appartint à Linné et qu'on croyait perdu. En attendant l'apparition de l'ouvrage qu'on prépare, le professeur Wiklund discute les interprétations des signes d'un tambour conservé à Meiningen, interprétations données par le professeur Weinitz dans la *Zeitschrift für Ethnologie*, 1910. Cette critique du savant suédois est annoncée ici parce qu'elle donne une reproduction du tambour, une interprétation critique des signes et l'indication des ouvrages norvégiens et suédois qui traitent du sujet. Le tambour décrit semble dater de la première moitié du xviie siècle, et l'auteur identifie l'objet conservé à Meiningen avec un autre, décrit dans un manuscrit qui se trouve à Drontheim, et qui date de la période du plus grand zèle de la conversion des Lapons par les Norvégiens, c'est-à-dire du début du xviiie siècle.

B. P. van der Voo.

Lao Tsze's **Buch von Höchsten Wesen und von Höchsten Gut**, traduit du chinois avec une introduction et des notes par Julius Grill. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr, 1910. 1 vol in-8° de 208 pages.

Encore une traduction du Tao-Te-King après celles de Julien, Legge et von Strauss!

M. Julius Grill a profité avec critique des travaux de ses devanciers; sa traduction est claire, trop claire même pour un ouvrage qui l'est si peu. Il semble bien que le traducteur a coulé dans cette forme chinoise si vague quelques-unes des idées de la philosophie kantienne. C'est ainsi qu'il fait entre les deux « Tao », la même différence qu'entre le « phénomène » et le « noumène ».

La traduction, par ailleurs excellente, pourra intéresser les sinologues qui auront la patience de la confronter avec le texte de Lao-Tzeu.

C. Blanchet.

J. Weiss. **Jesus von Nazareth. Mythus oder Geschichte**. Tübingen, Mohr, 1910, 171 p. in-8°, 2 M. — Cette brochure contient le texte de deux conférences, faciles à lire quoique mûrement pensées, que l'éminent critique du *plus ancien évangile* a faites, pendant les dernières vacances de Pâques, à l'Université de Berlin.

Kalthoff, Jensen, Drews n'ont pas besoin de supposer la personnalité de Jésus pour expliquer le Christianisme. Kalthoff considère cette religion comme le produit d'un mouvement messianique de prolétaires, qui auraient fini par inventer de toutes pièces une vie du Christ, où se reflétaient les conditions d'existence de leur propre communauté. Malheureusement, les évangiles synoptiques remontent aux quarante dernières années du premier siècle, et leurs sources écrites au second tiers du même siècle, c'est-à-dire beaucoup plus haut que l'hypothèse en question ne le veut admettre. Ces écrits ne présentent pas les caractères habituels des biographies hellénico-romaines au rang desquelles on cherche à les ranger. Leur analyse, y compris celle de certaines scènes contaminées de merveilleux, qui sont, même aujourd'hui, à expliquer par une méthode sagement rationaliste, décèle un résidu de faits absolument résistant.

Jensen croit pouvoir dériver les évangiles de l'épopée babylonienne de Gilgamesh. Il n'y parvient — M. J. Weiss l'établit sans peine, — que grâce à des comparaisons de textes extrêmement superficielles. Quant à Drews, c'est un philosophe qui a eu le tort de s'aventurer sans préparation suffisante sur le terrain de la philologie et de l'histoire. M. J. W. n'est que trop autorisé à railler ses étymologies amusantes, sa mythologie féconde en surprises. Son exégèse est de même valeur. Les théologiens romains ont toujours paru assez embarrassés par l'expression « les frères » de Jésus. Ils en ont proposé bien des explications violentes. Ils n'avaient point encore songé à la solution très simple que préconise Drews : frère ne signifierait, en ces passages, que dis-

ciple. Dans la seconde édition de son curieux ouvrage, le même auteur fait dépendre de Luc les paroles, censément interpolées, sur la dernière cène, en I Cor. XI, 23 ss. On aurait tort de s'arrêter longtemps à de telles trouvailles.

Venons, avec M. W. aux remarques générales qui doivent dominer ce débat. Pour W. B. Smith et A. Drews, Jésus était une vieille divinité adorée bien avant le début de notre ère. Le Christianisme se ferait donc plus jeune qu'il n'est. Ce serait là, comme l'a relevé de son côté M. Jülicher, un fait sans analogue dans l'histoire des religions. Ce rajeunissement arbitraire de ses origines apparaît comme d'autant moins concevable que la vie de Jésus étant, dans l'hypothèse, un pur mythe, les écrivains évangéliques du premier siècle eussent eu tout avantage à la placer, pour mieux couvrir leur fraude, dans un lointain passé. Au reste, quelque répandus qu'aient été les mythes de dieux qui meurent et ressuscitent, loin d'expliquer l'origine du récit évangélique en son entier, ils ne rendent même point raison de l'invention des scènes de la Passion. Il est bien évident, en effet, à tout lecteur, que pour Matthieu, pour Luc et déjà pour Marc, la mort de Jésus n'était pas une donnée religieuse quasi banale, sur laquelle il ne resterait qu'à greffer des développements romanesques, mais au contraire un fait déconcertant, une réalité gênante, un scandale. Elle ne l'eût pas été, si le Christianisme n'avait constitué qu'une ample variation sur le thème d'un vieux mythe de dieu mort et ressuscité. Ces observations s'imposaient naguère à H. Von Soden. M. J. Weiss les présente, à son tour, avec beaucoup de justesse. Par-dessus tout, comme nous avions eu déjà l'occasion de l'indiquer ici, la théorie de Drews suppose l'abandon des plus solides résultats de la critique littéraire appliquée aux évangiles. Cette critique nous convainc, en effet, contrairement au postulat de l'hypothèse adverse, que les textes chrétiens les plus anciens sont précisément les moins favorables au caractère surnaturel de Jésus.

Après la lecture de ces conférences, les personnes les moins initiées à la critique évangélique ne seront plus tentées de s'en laisser imposer par la bruyante négation de l'existence de Jésus. Les dernières pages seules me paraîtraient appeler quelques réserves. Si l'on dit que certains discours du Christ, tels Mt. VI et XXIII, sont « aussi peu juifs que possible » (p. 155), ne serait-ce pas qu'on élimine toute une partie de la tradition religieuse d'Israël? La rédaction de l'évangile de Marc avant l'an 70 est moins sûre que M. J. W. le donnerait à entendre (p. 130). Le chapitre XIII, auquel il en appelle, ne nous reporte-t-il pas, du moins en sa forme actuelle, à une date un peu plus basse? Quelques-uns le pensent en France avec M. Loisy.

F. Nicolardot.

Andrzej Niemojewski. **Gott Jesus**, vii-577 p. in-8°, Munich, 1910. — Voici, augmentée de chapitres nouveaux, la traduction allemande du livre polonais publié à Varsovie en septembre 1909. L'auteur, issu d'une vieille

famille où la culture et l'indépendance intellectuelles sont de tradition, a donné la première édition polonaise de la *Vie de Jésus*, de Renan, et de la *Guerre juive*, de Josèphe. Plusieurs fois ses idées l'ont fait poursuivre auprès des autorités de son pays. Cela nous met mal à l'aise pour exprimer avec une pleine franchise l'impression que nous a faite son dernier ouvrage. Dans l'atmosphère de lutte qui l'enveloppe, on l'excusera plus facilement de n'avoir pas le sang-froid nécessaire pour procéder selon toutes les règles des recherches historiques.

La première partie du livre est consacrée à la critique des données traditionnelles relatives à Jésus, la seconde, à une explication astrale des origines chrétiennes. M. Niemojewski n'aurait pas tort de reconnaître dans un seul et même évangile, dans Matthieu en particulier, la trace de tendances éthiques aisément contradictoires, mais il exagère à plaisir les antinomies. Entre les épîtres et les évangiles, les dépendances textuelles qu'il établit sont très souvent des plus discutables. En appeler à l'exégèse astrale pour placer la composition de l'évangile « éclectique » de Marc après celle de Matthieu et de Luc, cela peut sembler hardi (p. 426. 527). On n'est pas moins surpris de voir les épîtres de Pierre, Jacques, Jean, Jude interrogées sur les pensées des quatrième et cinquième décades d'années du premier siècle (p. 140, 151). Le style n'est pas désagréable, mais la composition n'est point serrée, ni la méthode rigoureuse. L'auteur adopte beaucoup trop facilement les vues les plus bizarres de Ch. Fr. Dupuis ou de Malvert, de W. B. Smith, Jensen, Winckler ou Drews. Naturellement, pour M. N., Jésus n'a pas existé. Dupuis disait : « Christ est le soleil » (*Orig. de tous les cultes*, III, 89), M. N. le répète, mais cette formule n'épuise pas la richesse du syncrétisme qu'il découvre en ce personnage mythique. « Le dieu Jésus des épîtres du Nouveau Testament ne représente qu'une variante d'Osiris, Tammouz, Attis, Adonis et des autres », la vie terrestre du dieu Jésus des évangiles est une contrefaçon détaillée de la légende du Bouddha (p. 175). A l'origine de la religion chrétienne, il y a un culte de Jésus pierre, pain, vigne, lune surtout et soleil. Pour Luc, le dieu suprême est le soleil et le fils est la lune (p. 362). C'est Jésus qui est le dieu soleil en Matthieu. Nous ne nous étonnerons plus de voir identifier le Saint-Esprit à la lumière du soleil (p. 367), l'ange Gabriel audit astre dans tout son éclat, Jean le Baptiste, sorte d'Héraclès astral, à la lumière solaire en général. Au reste, Johannès n'est qu'un Oannès assyrien, comme la prophétesse Anne est la déesse romaine Anna perenna, et Maria une variante de Maïa. Quand l'évangile se sert de noms d'ailleurs historiques, il faut se rappeler qu'au moyen de ces symboles sont désignées des constellations. Pilate, l'homme au javelot, signifie Orion, dont l'étoile Betelgeuse est aussi nommée l'étoile de la lance, Hérode Antipas désigne le scorpion. Hérodiade est à traduire par Cassiopée, Salomé par Andromède, et l'Iturée par Sirius. Si Matthieu parle d'Hérode le Grand, c'est de la constellation de l'Hydre qu'il s'agit. Naturellement les noms de Galgala, Cyrène, Arimathée, Kerioth, Galilée, Judée doivent être

entendus en un sens astral. Bethléem « maison du pain », est identique à la constellation de la Vierge, où se trouve l'Épi. La croix de Jésus est la voie lactée, arbre du monde. Luc, plus habile astronome que Matthieu, sait qu'un des Chiens célestes se rapproche de la voie lactée quand l'autre s'en éloigne : d'où le contraste entre les attitudes qu'il prête à ses deux larrons. Voilà comme il sait créer! Dante lui vient à peine à la hanche (p. 75). Gœthe lui-même n'a point de conceptions aussi élevées que les siennes (p. 421).

C'en est assez pour nous convaincre que les textes évangéliques sont des « palimpsestes » (p. 280, 319). Je crains seulement qu'on ne perde beaucoup de temps à les lire.

Matériellement, le volume est admirable : belle impression, nombreuses gravures, curieuses planches astronomiques ou de mythologie astrale. *Magni passus*, mais si loin de la terre, en plein ciel!

F. Nicolardot.

Frédéric Macler. — **Rapport sur une mission scientifique en Arménie russe et en Arménie turque** (juillet-octobre 1909) (extr. des *Nouvelles archives des Missions*). Un vol. 8° de 135 pages avec pl. — Paris, Imprimerie Nationale, 1911. — Ce rapport de mission résume une enquête sur l'activité des Arméniens, et principalement leur activité littéraire, au lendemain de la proclamation de la Constitution en Turquie. Un séjour à Etchmiadzin a été employé par l'auteur au dépouillement des vieux évangiles datés et à rechercher sur quel original, grec ou syriaque, fut faite la version actuelle de l'Évangile arménien. Si nombre de renseignements sont plus spécialement destinés aux spécialistes arménisants, l'historien des religions orientales ne pourra négliger de consulter le rapport de M. Macler et il y trouvera, sur l'état actuel du culte arménien, sur les survivances du folklore, sur les sanctuaires anciens et modernes, des renseignements abondants, précis et sûrs qu'il chercherait vainement ailleurs. L'attention sera particulièrement attirée par l'exposé des origines du christianisme en Arménie d'après les recherches de M. Galoust Ter-Mkrttchean. Le Christianisme aurait pénétré dans cette contrée avant Grégoire l'Illuminateur, apporté du sud par les Syriens. L'évêque Albianos aurait joué un rôle important avant Grégoire. M. Macler voit dans la réfutation de la doctrine des Marcionistes par l'écrivain arménien Eznik de Kolb (ɪvᵉ-vᵉ siècle) un témoignage de l'existence d'une forme très ancienne du Christianisme en Arménie. Il est certain que les Marcionistes étaient nombreux et actifs en Syrie où l'on a retrouvé un de leurs sanctuaires daté de 318. Cette question est liée à l'invention de l'alphabet arménien et aux premières traductions des livres saints; elle ne pourra être élucidée définitivement qu'après de minutieuses collations. En attendant, il faut féliciter M. Fr. Macler de l'abondante moisson qu'il a recueillie en Arménie et du savant rapport, fort bien illustré, par lequel il communique les premiers résultats de ses patientes recherches.

R. D.

A. Clarence Flick. **The Rise of the Mediaeval Church**. New-York et Londres, G. P. Putnam, 1909, un vol. 8° de xiii-623 pages. — Ce gros livre de très honorable vulgarisation est essentiellement l'œuvre d'un professeur : M. A. Cl. Flick est en effet chargé à l'Université de Syracuse (Kansas), d'enseigner l'histoire de l'Europe. Il se rattache à l'école de H. C. Lea, c'est-à-dire qu'il n'épargne ni son temps, ni sa peine pour asseoir chaque page qu'il écrit sur une solide base bibliographique et qu'il utilise documents originaux et ouvrages de seconde main avec l'abondance un peu tumultueuse de l'illustre historien de Philadelphie. Malgré des défauts de composition et de mesure, le livre de M. F. est appelé à rendre des services pédagogiques aux étudiants américains ; il met en formules claires bien des idées longuement controversées dans les Universités d'Europe. M. F. ne dissimule pas que son ambition a été de « séculariser » l'histoire de l'Église, que l'enseignement aux États-Unis a peut-être persisté à croire pure matière théologique. L'auteur de ce manuel — car c'est, en dernière analyse, un manuel sous un titre à la Pfleiderer — doit à la science allemande une bonne part de ses orientations critiques : en tête de son livre il paie loyalement son tribut de reconnaissance d'abord à M. Harnack, et encore à MM. Nippold, Loofs et Hauck. Mais leurs travaux ont surtout servi à établir la doctrine personnelle de M. F. ; il propose aux étudiants une bibliographie sensiblement plus exotérique où figurent, outre des source-books assez nombreux, des manuels de valeurs diverses (et Darras lui-même !).

P. A.

V. Vedel. — **Heldenleben — Mittelalterliche Kulturideale I. — Ritterromantik — Mittelalterliche Kulturideale II.** — Leipzig, Teubner, 1910-1911, 2 vol. in-12 de v-138 et de iv-170 pages. — M. V. Vedel, de l'Université de Copenhague, nous donne, dans ces deux volumes de la collection *Aus Natur und Geisteswelt*, les deux premières parties d'une tétralogie où selon lui, peut s'inclure tout l'idéal de la civilisation médiévale. De cet idéal, selon M. V., les *Haupttypen* seraient : le héros (guerrier), le chevalier courtois, l'homme d'église (le moine surtout), le bourgeois — et c'est cette division, un peu bien simpliste, qui commande les aperçus, d'ailleurs ingénieux et d'une érudition étendue, que M. V. nous offre sous des rubriques non dénuées de romantisme : « Juventus mundi » (II), « Von der Baronenburg bis zum Ritterhof » (II), etc. De lecture très agréable et très accessible au plus vaste public, ces deux petits livres peuvent avoir leur utilité scientifique : çà et là l'emploi (souvent intempérant) de la méthode comparative soulève d'un mot une question, jette au hasard une hypothèse... Nous attendons avec une curiosité que nous ne cherchons pas à dissimuler le livre III : « Kirchliches, insbesondere klösterliches Leben ».

P. A.

A. Bianconi. — **Girolamo Savonarola, giudicato da un suo contemporaneo.** *Documenti inediti di Tommaso Sardi, Publicati da Alfredo Bianconi.* Rome, L. Lœscher, 1910, un vol. 8° de XLVIII-92 pages. — Ces documents inédits sont essentiellement constitués par un poème de Tommaso Sardi, conservé en manuscrit dans l'*Archivium generale* des Dominicains; M. A. B. en publie, avec des notes abondantes et précises, toute la partie où il est question de Savonarole. Ce poème, de souffle assez court, est intitulé l'*Anima Peregrina*; il a des prétentions à la grandeur dantesque et fait tout au plus songer à Bunyan. L'âme pèlerine traverse le Paradis, les Limbes, le Purgatoire, l'Enfer, puis contemple face à face les sept sacrements. L'auteur est bon théologien, nourri de Dante et de Pierre Lombard; il ne cache pas que son poème est écrit à la gloire de l'Église romaine et de Jean de Médicis, le futur Léon X. Au cours de ses voyages, l'âme rencontre Charles VIII, Ludovic le More, Jean de Médicis et Savonarole. L'auteur avait été témoin oculaire de la scène du 23 mai 1498. Il y fait des allusions sans grand intérêt historique et place dans la bouche du fr. Girolamo un discours emphatique sur la réforme que réclamait l'Église de son temps.

P. A.

G. Barzellotti. — **Monte Amiata e il suo Profeta (David Lazzaretti).** Milan, Treves, 1910, un vol. 8° de XV-357 pages, avec quatre planches en couleur et 49 gravures. — Lorsqu'il parut à Bologne en 1885 (2e éd. en 1886), le livre de M. Barzellotti provoqua une émotion assez vive dans le public italien qui connaissait mal les actes des Lazzarettistes et les circonstances où le prophète d'Arcidosso avait trouvé la mort. Éloquent, ému et pourvu d'une inattaquable documentation locale, ce livre dont la maison Treves donne une nouvelle édition impatiemment attendue, renseigna bon nombre d'esprits curieux d'histoire religieuse sur ce rêve montaniste éclos en une bourgade de Toscane au dernier quart du XIXe siècle. Renan écrivit alors à l'auteur : « Le mouvement galiléen du Ier siècle de notre ère et le mouvement ombrien de François d'Assise en reçoivent de très vives lumières ». On jugea désormais avec plus de sang-froid que les juges du procès de Sienne la personnalité étrange de David, ancien garibaldien promu par révélation divine aux fonctions de chef d'une communauté messianique et abattu par le coup de fusil d'un carabinier royal au moment où, à la tête de sa colonie mystique, il marchait, étendards au vent, vers la terre promise aux saints.

Certains survivants du Lazzarettisme ont à ajouter ou à corriger au livre de M. B. — c'est du moins ce que nous apprend un article paru dans la *Voce* de Florence un peu avant que ne parût la nouvelle édition (n° 51, décembre 1909). Tel qu'il est, ce livre mériterait grandement d'être connu en France, à travers une traduction ou une adaptation (qui l'écourterait çà et là). Nous croyons savoir que l'attention de M. Paul Sabatier s'est maintes fois portée sur le

Lazzarettisme et l'influence, mal connue encore, du Santo du Monte Amiata : l'adaptateur que nous souhaitons ne pourrait-il se rencontrer parmi les travailleurs que groupe l'influence de l'éminent historien de saint François ?

P. A.

F. Uzureau. — **Un Prêtre français pendant l'émigration. M. de la Corbière, chanoine d'Angers.** *Paris et Arras*, Sueur-Charruey, in-8, 114 p. (Extrait de la *Revue de Lille*, 1909). — *La déportation des religieuses angevines. Leur séjour à Lorient* (1794-1795). *Ibid.*, in-8°, 15 p. (Extrait du *Prêtre*, 28 janvier 1909).

On ne voit pas pourquoi ces deux publications ont été adressées à notre Revue. Absolument vides d'idées générales et de faits pouvant intéresser l'histoire des religions, elles ne peuvent présenter quelque intérêt que pour les spécialistes de l'histoire religieuse de la Révolution. Mais puisqu'on nous les envoie, il nous faut en accuser réception.

La première brochure contient des notes prises au jour le jour par un émigré pour « vaincre le plus cruel, le plus dangereux ennemi » qu'il ait rencontré, « l'oisiveté ». La seconde est la relation des tribulations d'une ursuline, morte en 1849, à l'âge de 88 ans, relation écrite quarante ans seulement après les événements. Les deux auteurs étaient de bien braves gens.

Leurs papiers sont publiés avec le minimum de soins scientifiques. L'éditeur a fourré des notes là où elles sont inutiles, il les a omises là où elles auraient pu rendre service. Il a tiré d'un dictionnaire ce renseignement précieux : « Granville, chef-lieu de canton de l'arrondissement d'Avranches (Manche) ». Mais il n'a point vérifié les noms géographiques étrangers : il les estropie honteusement, à les rendre méconnaissables. Il n'a pas cherché non plus, même dans son martyrologe, ce que pouvait bien être le personnage qu'il appelle « saint Evremont », dont l'émigré vit avec plaisir le mausolée à l'abbaye de Westminster et auquel, comme il dit, il paya le tribut dû à un compatriote.

A. Houtin.

CHRONIQUE

COMMUNICATION

Les livres sacrés des Yézidis. — La bibliographie déjà complexe des Yézidis [1] vient de s'enrichir de deux nouveaux documents, bien singuliers, les deux textes dont le R. P. Anastase Marie (*La découverte récente des deux livres sacrés des Yézidis*, dans *Anthropos*, t. VI, janv.-févr. 1911, pp. 1-40) a donné avec traduction, un fac-simile d'après calque.

Il ne saurait être question d'analyser ici le long et curieux récit de cette trouvaille ; tout au moins demanderions-nous à l'auteur de publier en photographie une des minutes qu'il a fait calquer de si périlleuse façon par les intermédiaires qu'il sut gagner successivement dans la « bibliothèque » qui se trouvait, dirent-ils, sur le mont Sinjâr (p. 3). Car il est impossible de se fier beaucoup à un calque ainsi obtenu et retranscrit.

Si nous passons à l'examen de ces deux textes, nous nous trouvons en présence d'une écriture alphabétique inconnue et bien étrange; grâce aux traductions arabes qu'il aurait trouvées ultérieurement, l'éditeur en publie la clé (p. 11). C'est un alphabet de 34 caractères qui, quoique destiné à noter des textes en vieux kurde, a conservé toutes les consonnes arabes. Cet alphabet est évidemment, l'éditeur l'a observé (p. 10), un alphabet artificiel, qu'on ne peut faire dériver ni du syriaque ni de l'arabe : un alphabet *forgé*. Mais à quelle époque, et dans quel but? Le procédé de fabrication a été bien hésitant, bien maladroit, tantôt suivant servilement l'alphabet arabe pour les points diacritiques (cfr. ج ح خ, — et د ذ), — tantôt embrouillant pour dépister le lecteur les formes que l'écriture arabe donne comme identiques (cfr. ط, ظ).

Quant à la traduction française de ces deux textes, — qui seraient les deux livres sacrés des Yézidis, le « *Ktêbî Jalweh* » (Livre de Révélation), et le « Maṣḥaf Raš » (Livre Noir), — on ne peut que regretter la hâte avec laquelle

1) Il peut être utile d'en rappeler ici les linéaments, en résumant les indications que nous a obligeamment fournies M. Etienne Combe, l'auteur du « Culte du dieu Sin » : après Lajard, Siouffi (1882 et 1885), Menant (1892), E. G. Browne (1895), Chabot (1896), Lidzbarski (1897), Mgr. S. Giamil (1900), Brockelmann (1901), Perdrizet (1903 : ap. *Bull. Soc. Géogr. Est* avec bibliographie), Guérinot (1908), G. Jacob (1909) et Isya Joseph (*Americ. J. of sem. L. L.* : 1909, t. XXV-2). Ajoutons un rapport inédit de L. Krajewski, actuellement consul à Djeddah (Archives des Affaires Etrangères), et les huit articles du R. P. Anastase, parus à Beyrouth, dans « Al Machriq » en 1899 ; cf. Lammens, *M. F. O.*, Beyrouth, 1907, t. II, p. 366.

le R. P. Anastase Marie l'a publiée, — sans y joindre le commentaire philologique indispensable, — sans la transcription en caractères latins du texte vieux kurde de ces deux documents. D'autant plus que leur publication est annoncée (p. 10), et que c'est le professeur M. Bittner, de l'Université de Vienne, qui s'en est chargé. Il convient de l'attendre, pour se faire une opinion sur ces deux textes remplis d'inattendu, — à la *fois* très imprécis sur la doctrine et trop précis sur les coutumes, surtout pour des « Livres sacrés ». Notons seulement, entre beaucoup d'autres phrases singulières celle-ci p. 38 : « Jamais on ne doit avoir dans la bouche les mots *mal'ûn, la'nêh, na'l* ... » Il est très vrai que « *na'l* » veut dire, par une métathèse connue « malédiction » en arabe vulgaire, — mais comment pareille recommandation a-t-elle pu se glisser dans un texte dogmatique en vieux kurde ?

En résumé, il faut attendre avant de se prononcer ; mais il semble déjà que cette publication ne nous donnera pas tout ce qu'on est en droit d'espérer des relations que le R. P. Anastase s'était nouées dans les milieux Yézidis, et qui lui ont fourni la matière de ses articles si intéressants, si neufs, qu' « Al Machriq » a publiés en 1899.

L. M.

DÉCOUVERTES

Nouvelles fouilles de Tello. — Sous ce titre deux livraisons (Paris, Leroux, 1910 et 1911) ont paru, dues à la collaboration du commandant G. Cros qui a conduit les dernières fouilles, de M. Léon Heuzey qui, avec la direction scientifique de l'entreprise, assume l'étude de la partie archéologique, et de M. Thureau-Dangin qui déchiffre et publie les *textes*. *Les documents* intéressant l'ancienne religion de Sirpourla-Lagasch abondent. La statue restituée de Goudéa est consacrée au patron personnel du patési, le dieu Nin-ghish-zida, père de Tamouz, et elle nous apprend que ce Nin-ghish-zida était fils du dieu Nin-a-zou qu'on sait être l'époux de la reine des enfers.

Un bas-relief en albâtre dont il ne subsiste que la moitié inférieure pourrait bien, comme M. Heuzey cherche à le montrer par d'ingénieux rapprochements, figurer le héros Gilgamès portant des poissons. L'éminent archéologue pour qui « la plupart des actions légendaires attribuées à l'Héraclès grec ne sont que des emprunts faits aux représentations, plus ou moins exactement interprétées et transposées de son prototype chaldéen », trouve le même motif sur un vase grec à figures noires où l'on voit Héraclès pêchant à la ligne, en compagnie d'Hermès, sous l'œil de Poseidon. Parmi les petits objets découverts, le chien en stéatite du roi Soumou-ilou dédié à la déesse Nin-Isin, n'est pas le moins curieux.

M. Thureau-Dangin publie des spécimens des tablettes trouvées, mais

l'étude d'ensemble paraîtra dans *l'Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée impérial ottoman* en cours de publication. On retrouvera ici son intéressante notice sur la déesse Nisaba (Cf. *RHR*, 1910, I, p. 395).

Citation biblique dans un papyrus d'Éléphantine. — M. Sachau, qui doit publier cette année l'ensemble des textes découverts par la mission allemande à Éléphantine, a communiqué, le 12 janvier dernier à l'Académie de Berlin, un papyrus malheureusement très fragmentaire, en rapport avec l'Ancien Testament. C'est un message du gouverneur Arsamès à la colonie militaire juive d'Éléphantine, adressé sur l'ordre de Darius II et par l'intermédiaire d'un certain Hananiyah. Le contenu se rapporte à la fête de Pâques et dans l'essentiel il constitue un extrait de *Exode* XII, 16-20 et de *Deutéronome* XVI, 17. L'écrit est daté de l'an 5 de Darius II, c'est-à-dire de 419 av. J.-C.

Le dieu Velchanos à Chypre. — M. Meister (*Berichte d. k. Sāch. Gesellschaft d. Wiss. zu Leipzig*, 1910, p. 233 et s.) a relevé dans une inscription du Metropolitan Museum de New-York, provenant d'Athiénou, la mention du nom propre Valchanios formé avec le nom divin Valchanos-Velchanos qui était jusqu'ici localisé en Crète. Hésychius dit au sujet de Velchanos : ὁ Ζεὺς παρὰ Κρησίν et ces derniers fêtaient encore à l'époque romaine des Βελχάνια. Le fait d'avoir trouvé à Chypre le nom de Valchanios ne prouve pas de façon certaine que le dieu y ait possédé un sanctuaire. Ce Valchanios peut être étranger. Fick et Walde ont rapproché Velchanos du latin Volcanus; mais M. Meister observe que l'ignorance où nous sommes de l'accentuation du nom grec et de la quantité de l'*alpha* ne permet pas de conclure. Le dieu Velchanos peut appartenir à la population préhellénique de Crète et d'Asie-Mineure.

Le sanctuaire de Déméter à Pergame. — Un grand sanctuaire consacré à cette déesse a été reconnu sur la terrasse artificielle, nommée terrasse de Déméter, dès les premières découvertes de Humann. Un grand autel se dresse au centre du temple. L'un et l'autre ont été construits par les deux premiers Attalides, Philétairos (mort en 262 av. J.-C.) et Eumène, en l'honneur de leur mère Boa. Les prochaines fouilles auront pour objet de rechercher si un temple plus ancien ne se dressait pas sur le même emplacement. Ce culte fut florissant à l'époque romaine. Un grand nombre de divinités accompagnent Déméter dans la faveur populaire et se voient consacrer des dédicaces dans le sanctuaire de la déesse. D'abord naturellement, Koré, puis Misè (divinité voisine de Koré), Asclépios, Hermès Diaktoros, Hélios, Zeus Ktésios, τῷ Ἡρακλεῖ, etc... Particulièrement intéressant est un autel de marbre avec la dédicace : θεοῖς ἀγ[νώστοις]. Si la restitution de M. Hepding est exacte (la lecture θεοῖς ἁγίοις est-elle exclue ?) ce serait le premier témoignage épigraphique, incomplet par suite de l'emploi du pluriel, en rapport avec le discours de Paul à l'Aréopage (*Actes*, XVII, 22 et s.) : « Athéniens, je vois que vous êtes à tous

égards des hommes très religieux. Car en me promenant dans votre ville et en visitant vos lieux saints, j'ai trouvé entr'autres un autel avec cette inscription : ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ. Or, ce que vous révérez sans le connaître, moi je vous l'annonce... » A côté des grandes divinités, nombreuses sont les personnifications : Ἀρετῇ καὶ Σωφροσύνῃ, Πίστει καὶ Ὁμονοίᾳ, Νυκτὶ καὶ Τελετῇ καὶ τῷ Αὐτομάτῳ (premier témoignage épigraphique du Hasard divinisé). Très souvent la dédicace est inspirée par un rêve et porte κατ' ὄναρ. Le personnel du temple correspond à celui d'Eleusis; on y trouve l'Hiérophante, le Dadouque, un Hiérokéryx, etc.

Deux nouvelles Defixiones de Tunisie. — Sous ce titre, M. Audollent a publié (*Bull. archéol. du comité des travaux hist.*, 1910, p. 137-148) un complément à ses études sur les *Defixionum tabellae*. La première tabella provient de Hammam-Lif. Le grimoire entremêlé de signes magiques est difficile à expliquer. Une figure humaine est gravée, les bras étendus, la main droite tenant un fouet et la gauche une torche enflammée. « Cette lamelle de plomb, conclut le savant archéologue, nous a conservé, semble-t-il, une malédiction à l'adresse d'un certain Lucius (?), que son ennemi veut voir immobilisé (*ligaetus*) par une puissance supérieure ; le motif de la requête nous échappe. Pour assurer l'accomplissement de ce désir, le magicien invoque surtout le tout puissant Iao ». L'objet, comme toujours, avait été déposé dans une tombe, peut-être une tombe *d'aôros* que l'on recherchait de préférence pour cet usage. La seconde *tabella* a été trouvée à Sousse ; elle se rattache à la série des malédictions jetées sur un cocher qui devait courir au cirque. Sur la face antérieure un personnage divin est représenté debout sur une barque. « Cette circonstance, remarque M. Audollent, n'invite-t-elle pas à le rapprocher du *deus pelagicus* ? M. Gauckler lui a donné le nom de Set. Les égyptologues décideront si son costume des plus sommaires — une sorte de pagne assujetti par une ceinture striée, — l'aigrette (ou les flammes comme le veut M. Gauckler) qui se dresse sur sa tête, l'hydrie à forme très spéciale qu'il porte de la main droite, la « longue hampe surmontée d'une coupe de feu » qu'il tient de la main gauche, enfin la barque elle-même, sont des attributs caractéristiques de Set, et si l'épithète de *pelagicus* le concerne bien. De quelque nom, en tout cas, qu'il faille appeler le dieu de la mer et des airs, le dieu très haut auquel le magicien a recours, il est ici considéré comme le maître de la vie et de la mort ; c'est lui qui a ravi de ce monde le défunt couché dans le tombeau. »

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

La discussion, instituée en 1908 dans cette Revue, sur les théories qui se partagent la faveur en histoire des religions, n'est pas restée sans écho et elle a montré l'utilité, pour les différentes méthodes, de se prêter un mutuel appui.

C'est la conclusion à laquelle aboutit de son côté M. Paul Oltramare, le sanscritiste bien connu de nos lecteurs, dans sa brochure : *La faillite de la méthode historique* (Genève, Kündig, 1911, 14 p.). Il indique la portée du débat et il montre fort judicieusement que « bien loin de se nier l'une l'autre, les deux méthodes en présence (méthode historique et méthode anthropologique ou sociologique) se complètent et se rendent de mutuels services » Il exprime le vœu « qu'au lieu de s'excommunier et de se déclarer réciproquement en faillite, elles s'associent en collaboratrices conscientes de leurs limites. » L'exposé des questions de principe contient toujours une partie critique qui ne va pas sans quelque vivacité. Cependant, quand on passe de la théorie à la pratique, on s'aperçoit que les méthodes se pénètrent plus que les théoriciens ne le laissaient entendre et cela répond parfaitement au vœu de M. Oltramare. Un historien des religions a le droit de rester uniquement sur le terrain des faits historiques et il y trouvera une ample matière ; mais il ne peut interdire à son voisin toute recherche explicative des faits religieux. D'autre part, il est bien certain que tout exposé de faits religieux doit s'appuyer directement sur une étude historique et critique. On surprendrait d'ailleurs grandement M. Frazer, comme MM. Hubert et Mauss, en leur déniant la qualité d'historiens ou en leur prêtant une hostilité quelconque à l'égard de la critique historique.

— Dans la collection *Der Alte Orient* (XII-3), M. Th. Kluge publie une brève description du culte mithriaque : *Der Mithrakult, seine Anfaenge, Entwiklungsgeschichte und seine Denkmaeler* (in-8 de 32 p.), pour laquelle il utilise la découverte du nom de Mithra par M. Winckler dans un texte de Boghaz-Keuï datant des débuts du XIVe siècle. Pour l'origine et la signification du nom de Mithra, l'auteur n'a pas eu connaissance de l'importante étude de M. A. Meillet (*Le dieu indo-iranien Mitra*, dans *Journal asiatique*, 1907, t. II, p. 143-159) qui définissait Mithra, à l'époque indo-européenne, comme « la puissance immanente du contrat-dieu, omniscient, surveillant tout, ayant pour œil le soleil, soutenant l'ordre du monde, et châtiant avec une force redoutable les infractions commises par les hommes et par les dieux » M. Kluge croit à l'origine mésopotamienne du dieu, mais il avoue n'en pouvoir donner la démonstration.

— Dans un savant et substantiel article, *Babylon und die griechische Astronomie* (extr. des *Neue Jahrbuecher* de J. Ilberg, t. XXVII, fasc. I, 1911), M. Franz Cumont montre que l'astronomie grecque a été la docile élève des Babyloniens. Les anciens le savaient et l'on dit ; mais les modernes en doutaient : les Babyloniens avaient bien pu faire quelques observations assez exactes, pensait-on, mais sans pouvoir les utiliser dans un esprit vraiment scientifique. Ce scepticisme n'est plus tenable et il faut adopter l'opinion de Strabon sur les Chaldéens astronomes : « On compte bien dans le nombre quelques astrologues, quelques faiseurs d'horoscopes, mais les vrais philosophes les renient et

les rejettent d'au milieu d'eux. » Strabon, Pline et d'autres citent comme un des astronomes babyloniens les plus célèbres, Kidenas. On a trouvé une table lunaire du IIe siècle avant notre ère, écrite en caractères cunéiformes et tracée sur l'argile en 18 colonnes, qui est un modèle de précision et qui porte la signature Ki-din-nu, précisément le Kidenas des auteurs grecs. Kidenas appartenait donc au groupe des Chaldéens hellénisés dont le plus célèbre est Bérose et qui, dès le IIIe siècle avant notre ère, s'étaient employés à rendre accessibles aux Grecs les trésors de leurs bibliothèques. Auparavant, les Grecs avaient reçu du même centre le système duodécimal et sexagésimal pour les poids et la mesure du temps, la connaissance de certains instruments comme le gnomon et des dates astronomiques importantes. L'influence littéraire est également sensible comme l'a montré M. Diels pour les fables qui mettent en scène les arbres et les plantes. La découverte d'une version araméenne du roman du sage Akhikar, à Eléphantine, atteste dès le Ve siècle la diffusion de ce conte assyrien. Il est significatif que Théophraste en fasse mention. M. Cumont remarque que les exagérations de certains et notamment les « excès des panbabyloniens » ne doivent pas détourner les historiens de ce fait que la Grèce est redevable de nombre de découvertes scientifiques à l'Orient sémitique.

— Nos lecteurs connaissent le remarquable mémoire que M. G. Radet a consacré à Cybébe. Notre excellent collaborateur M. Ad.-J. Reinach, en a donné ici (t. LXI, 1910, p. 361) une analyse qui, suivant l'expression même de M. Radet, « a l'importance et la documentation d'un article ». Le savant doyen de la faculté des lettres de Bordeaux a saisi l'occasion de découvertes récentes pour présenter « Quelques remarques nouvelles sur la déesse Cybébé » (*Revue des Études anciennes*, 1911, p. 75). Dans sa monographie sur la déesse de Sardes, il avait cherché à établir un lien d'hérédité entre Cybébé, la déesse des Lydiens indépendants, et la déesse qu'à partir de la conquête perse les Grecs appelèrent Artémis Anaïtis, puis avec la Koré sardienne des Antonins et des Sévères.

Un argument nouveau vient d'être fourni par les fouilles des Américains à Sardes : au Cybébeion de la Lydie indigène a succédé l'Artémision de l'âge hellénistique, ce qui confirme la thèse de M. Radet et lui permet de conclure : « Donc, il est hors de doute à cette heure que l'Artémis de Sardes ne fait qu'un avec la Cybébe d'Hérodote ». Il ne lui paraît pas impossible que le culte d'Anahita ait trouvé place dans cet Artémision. *Enfin*, il montre que la Koré, vénérée par nombre de villes en Asie Mineure, n'a aucun rapport avec la déesse d'Eleusis et fut identifiée à Ourania. « Le vocable Koré Ourania correspond, dans la nomenclature indigène à l'expression Artémis Anaïtis, si fréquemment employée autour du Tmole. Ainsi la Koré sardienne est bien, comme d'autres raisons me le faisaient croire, un tardif avatar de l'antique Cybébé ».

— Ce ne sont pas seulement les archéologues qui seront reconnaissants à M. Salomon Reinach de grouper dans le *Répertoire de la statuaire grecque et*

romaine, dont le tome IV vient de paraître à la librairie Leroux, un nombre considérable de statues antiques et de bronzes, mettant ainsi à leur portée le fruit de son labeur herculéen et même de ses πάρεργα. Ce recueil sera utilisé aussi par les historiens des religions anciennes. Le nouveau volume donne l'index général alphabétique des quatre tomes parus et, d'un coup d'œil, le mythographe connaîtra les types des divinités les plus obscures, car à côté des formes classiques, sont enregistrés les types gaulois, syriens etc., qui à basse époque ont connu une si grande vogue.

— Le panbabylonisme n'avait pas manqué d'étendre sa méthode à l'histoire évangélique, aussi pourra-t-on se demander ce qu'apporte de nouveau l'ouvrage de M. W. Erbt, *Das Markusevangelium. Eine Untersunchung ueber die Geschichte der Urgemeinde*, Leipzig, Hinrichs, 1911 (*Mitteil. Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1911, I, in-8, 64 p.). L'auteur combat l'hypothèse des sources multiples. Ce retour à la tradition est grevé d'une interprétation dont on laissera toute la responsabilité à l'auteur; les anciens astrologues eux-mêmes n'y verraient goutte. Quelques citations fixeront le lecteur. Dans l'expression « le pays où coule le lait et le miel », le lait désigne le solstice d'été, le miel le solstice d'hiver. L'opposition du baptême par l'esprit et du baptême par l'eau se rapporte également aux deux solstices. Inutile d'insister. L'auteur se prévaut des formes de la pensée orientale, mais à vrai dire il n'envisage que la pensée mystique (gnostiques, chiites, etc.) et son nouveau *tawil* (allégorisme) dépasse de beaucoup ses modèles.

— M. Harnack (*Sitzber. Berl. Akad.*, 1911, p. 132-163), étudie le chap. XIII de la première épître aux Corinthiens, qui met l'amour, la charité fraternelle, au premier rang des dons. Après quelques observations de critique textuelle, le savant exégète donne le texte et la traduction du morceau, puis il en établit l'importance pour l'histoire religieuse. Cet hymne n'est pas un psaume tout à fait semblable à ceux de l'Ancien Testament ou aux Odes de Salomon récemment publiées ; il ne trouve pas non plus son modèle dans la littérature profane. Quand Paul sépare l'entendement de l'amour, il se place aux antipodes de Platon et des Grecs. Mais c'est de la connaissance imparfaite dont il est question ici. Lorsqu'il parle de la connaissance parfaite, celle où l'on voit les choses face à face, il rejoint Platon. On a là un exemple de ce double courant qui a conflué pour former le christianisme : l'un dérive des Prophètes par l'intermédiaire des psaumes du judaïsme récent (y compris le christianisme primitif), l'autre découle de la philosophie religieuse des Grecs (y compris la doctrine des mystères). Mais si ces deux courants se sont entièrement confondus aux IIIe et IVe siècles, cependant ils se sont rencontrés à plusieurs reprises auparavant. Cela explique telle analogie entre I *Cor.*, XIII, 12 et *Nombres*, XII, 8; cf. aussi *Exode*, XXXVIII, 8. Paul se sert des termes bibliques qui lui viennent à l'esprit, et cependant on ne peut nier qu'un philosophe aurait employé des expres-

sions semblables. Deux directions de la pensée humaine se rencontrent ici. La grande importance de cet hymne consacré à l'amour, qu'on est convenu d'appeler l'amour chrétien, c'est qu'il institue la morale toute droite et sans fard comme l'essence même de la religion. A vrai dire, le développement religieux a suivi d'autres voies et, en faisant appel à la métaphysique, la philosophie chrétienne a mêlé l'*Amor intellectualis* à la *Caritas*. Mais si l'Église n'a jamais complètement oublié que la *Caritas* était le *Sacramentum fidei* c'est, à côté des paroles de Jésus, surtout à l'hymne de Paul qu'elle le doit.

— La librairie Lecoffre (J. Gabalda) commence la publication d'un *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, sous la direction de M. P. de Labriolle. Ce Bulletin est trimestriel. Le premier numéro contient : P. de Labriolle, « *Mulieres in ecclesia taceant* ». *Un aspect de la lutte antimontaniste*. I. L'auteur étudie sous quelles formes s'est constituée la tradition catholique qui refuse aux femmes un rôle didactique dans l'Église. M. Pierre Batiffol, *L'Epitaphe d'Eugène, évêque de Laodicée*, reproduit, traduit et commente une importante inscription chrétienne de Laodicée de Phrygie. A. Wilmart, *Un anonyme ancien de decem Virginibus*. I.

— Nous recevons la septième livraison de l'*Encyclopédie de l'Islam* dont l'édition française paraît dorénavant sous la direction de M. René Basset, le savant doyen de la faculté des lettres d'Alger. Cette livraison renferme la fin de l'important article Arabie. M. Hommel a traité de la religion dans l'ancienne Arabie avec sa profonde science, mais aussi avec un abus de combinaisons plus brillantes que sûres qui n'avaient guère leur place dans un ouvrage de ce genre. Il suffira de citer l'emprunt qu'auraient fait les Grecs aux Arabes de « leur Apollon et sa mère Léto (Lato, en latin Latona), comme aussi Dionysos (et Heraclès, c'est d'après Usener, « le petit héros ») et enfin Hermès ». La même livraison commence l'article Arménie.

R. D.

— Notre collaborateur M. Nathan Söderblom a publié dans le *Coenobium* de Lugano (1910, tir. à part de 8 p. 8°) un article où il examine la thèse récemment soutenue par M. A. Loisy dans la controverse que le Rév. Roberts a provoquée par un retentissant article *Jesus or Christ* (v. *RHR* t. LXII, p. 42). Le savant professeur d'Upsala, dont les beaux travaux sur le Mazdéisme ne doivent pas faire oublier la compétence en théologie chrétienne, émet dans cet article les très intéressantes déclarations que voici : « Sans une position en quelque sorte unique accordée au Christ, je dis au Christ historique et non seulement à l'idée d'un homme idéal, il n'y a guère de christianisme authentique... Cette position unique du Christ dans l'histoire de la religion est un fait incontestable. Le christianisme naquit dans une forme qu'on pouvait appeler le culte d'un héros ». Si ce culte, parmi tant de cultes de héros et même de héros ressuscités, a pris un ascendant mondial, cela tient, au dire de M. S. à trois faits qui, *pris ensemble*, caracté-

risent le culte du Christ. C'est que d'abord « l'historicité de ce nouveau *Kyrios* ou *Soter* fut un fait de première importance. En tant que personnage *réel* et récent « que nous avons vu et entendu » ou bien « dont nous avons connu les disciples », il avait un avantage énorme sur d'autres héros, dont des cultes alors contemporains célébraient les bienfaits et les mythes dramatiques —. Ensuite le Christ appartenait à la plus forte tradition théiste que l'histoire connaisse. Son Dieu n'était plus à révéler... Ce Dieu ne se perdait pas obscurément derrière les commencements historiques et n'était pas non plus le créateur d'une théosophie savante ». Dans l'ensemble de cette tradition, l'idée messianique affirmée par un révélateur nouveau devait lui conférer un prestige unique. — « Mais le fait principal nous échappe tant que nous ne considérons pas Jésus de Nazareth lui-même. Nous n'avons pas besoin de la vie d'Apollonius de Tyane proposé comme homme idéal et sauveur — bien que l'ouvrage de Philostrate ne soit pas écrit dans un but polémique — pour comprendre que la force personnelle de Jésus a été le facteur principal dans le succès du christianisme. Le Christ ressuscité doit son influence à Jésus, à cet homme qui avait prêché, guéri, souffert... Les tendances d'émanciper le Christ de l'homme de Nazareth — en transférant par exemple l'enseignement principal, de la carrière terrestre dans la bouche du Ressuscité, comme faisaient les gnostiques — ont signifié un affaiblissement de la force religieuse... »

— La position prise par M. Paul Sabatier dans la question du *Speculum Perfectionis* a valu à l'illustre franciscanisant des attaques nombreuses et qui émanent de savants dont les critiques ne sauraient être négligées. Une fois de plus M. Sabatier répond au P. Van Ortroy, des Bollandistes, et au P. Edouard d'Alençon, l'éditeur de Thomas de Celano. D'un nouvel examen du fameux « *Istud opus compilatum* », argument majeur contre l'attribution du *Speculum* à Fr. Léon, M. S. conclut, par comparaison entre les débuts des différents mss. du *Spec.*, que ce passage doit être résolument rejeté avant l'incipit et par conséquent en dehors du *Spec.* lui-même.

Des abords du premier chapitre passant au premier chapitre lui-même, M. Sabatier estime qu'il est permis de dire que ce chapitre se détache du reste. Déjà M. S. avait montré ailleurs qu'il est en contradiction profonde avec l'ensemble de l'œuvre (v. Opusc., t. I, p. 20, n° 3) : le reste du Spec. décrit tout le processus humain, réaliste, psychologique de l'élaboration de la règle par S. François ; le premier chapitre au contraire raconte comment cette règle fut remise à S. François, comme un texte divin, par Jésus-Christ lui-même, apparaissant sur les nuées. De plus il y a des différences foncières de style entre ce premier chapitre et le reste de l'œuvre. M. S. considère comme tout à fait plausible que le chapitre 1er ait été ajouté tardivement par Fr. Léon lui-même au *Spec.* Ce premier chapitre s'apparente visiblement à la *Legenda Nova*, de S. Bonaventure, qui avait reçu valeur officielle : on comprend très bien un effort de Fr. Léon après que la *Legenda* eut été imposée, pour s'harmoniser avec

elle, la côtoyer de façon à pouvoir en constituer comme une note de supplément. Que Fr. Léon ait fait à différents moments de sa vie des retouches à son œuvre, cela devrait étonner moins que quiconque l'éditeur des deux vies de S. François écrites par Th. de Celano, sur un plan, dans un style, presque dans un esprit si différents d'une rédaction à l'autre. A la discussion de la date de ce chapitre, M. S. apporte deux arguments dont le premier surtout nous paraît de haute valeur. La douzième fresque de l'église supérieure d'Assise représente la scène du chapitre 1er du *Spec. Perfect.* Or, à l'encontre de l'opinion de M. Thode, M. S. démontre que les éléments de cette scène n'ont pas été empruntés par le peintre à la légende de S. Bonaventure, mais à la tradition orale qui avait cours à la fin du XIIIe s. ou au commencement du siècle suivant, était conforme pour le fond au chap. 1 du *Spec. Perfect.* mais représentait une forme plus évoluée de la légende. De même Angelo Clareno, dans sa Chronique des Tribulations (1314 circ.), donne à la scène de la remise divine de la règle une forme dans laquelle la critique interne, même rapide, n'aura pas de peine à reconnaître des caractères beaucoup plus récents que dans le chapitre 1 du *Speculum*. Ce chapitre apparaît donc à M. Sabatier comme bien antérieur à 1314, comme le prototype des deux formes de la légende fixées dans la peinture d'Assise et dans le chapitre d'Angelo Clareno. De plus Angelo Clareno (comme pour le même récit, Ubertin de Casal, dans l'*Arbor vitæ Crucifixæ*, V.) en appelle à Fr. Léon comme à sa source et à son garant. La question de date et la question d'auteur paraissent singulièrement éclairées par le raisonnement de M. Sabatier.

— Le Dr Rouby publie à la *Librairie critique E. Nourry* un long mémoire médical sur les miracles de Lourdes (*La vérité sur Lourdes*, 1 vol. 8e de 380 p.). Il étudie d'abord les caractéristiques morbides de Bernadette Soubirous. Il analyse les témoignages des malades qui ont fait le pèlerinage de la grotte pyrénéenne et ceux des médecins qui ont donné leurs soins aux miraculés. M. Rouby explique tous les faits examinés par des manifestations d'une hystérose plus ou moins caractérisée. Il les rapproche des faits d' « incubation » rapportés par les historiens qui ont traité de l'Asclépion d'Athènes et aussi des « miracles » dûs à la source d'Alesia à l'époque gallo-romaine. L'étude du Dr Rouby est d'un ton généralement mesuré — il déclare, en une note liminale, n'avoir aucune intention de blesser des croyances sincères.

— La *Section des Sciences religieuses* de l'École pratique des Hautes Études a été créée au mois de janvier 1886 et a commencé son enseignement le 1er mars suivant. Elle accomplit donc en 1911 la vingt-cinquième année de son existence. A cette occasion l'*Annuaire* de cette section pour l'exercice 1910-1911 est précédé d'un excellent historique de cette précieuse institution, établi par son secrétaire, notre collaborateur et ami M. J. Toutain. Dans les quelques mots précis et émus dont le président de la section, M. Esmein a préfacé cette notice, se trouve l'expression exacte des tendances représentées par l'École dans

« cette phase décisive, cette période d'épreuve ». Ce qu'elle poursuit, c'est une vaste et loyale enquête sur l'histoire des religions, c'est en toute liberté et toute variété de méthodes une exploration d'un domaine très neuf et dont les limites apparaissent comme chaque jour plus lointaines. On peut dire que l'effort scientifique y est rigoureusement individuel ; tout conformisme doctrinal en est exclu — ou plutôt y est ignoré. Il n'y a pas d' « esprit » de la section.

L'organisation matérielle de l'enseignement a notablement évolué durant ces vingt-cinq années. Les cadres primitifs étaient fort étroits. Ils ne comprenaient que les grandes religions « supérieures », en quelque sorte classiques : religions de l'Inde, religions de l'Extrême-Orient, religions de l'Égypte, judaïsme, islamisme, christianisme. Les conférences ajoutées successivement ont porté sur un domaine plus étendu, ont parfois suivi, en quelque sorte jalonné les progrès accomplis par l'exploration scientifique : religions des peuples non civilisés, religions de l'Amérique précolombienne, religion assyro-babylonienne, religions de la Grèce et de Rome, religions primitives de l'Europe. « Certaines portions du fonds d'établissement ont reçu, de la même manière, d'heureux compléments ». Une conférence est consacrée au judaïsme talmudique rabbinique ; une autre a pour titre : « Christianisme byzantin et archéologie chrétienne ». Un cours sur l'histoire et l'organisation de l'Église catholique depuis le concile de Trente, confié à Mgr. Lacroix, ancien évêque de Tarentaise, est professé près la cinquième section. Des cours libres ont porté sur l'histoire des Églises d'Orient, la psychologie religieuse etc. Dès 1895 le conseil de l'École regrettait l'absence dans ses cadres d'une conférence sur les religions iraniennes. Cette lacune, d'autres encore, seront probablement comblées du jour où les pouvoirs publics seront parvenus — ils s'y acheminent — à la pleine notion des services que rend au haut enseignement cette École dont aucune autre nation ne possède l'équivalent et qui est actuellement plus connue peut-être à l'étranger qu'en France. Il n'est d'ailleurs pas négligeable de constater la rapide augmentation du nombre annuel des auditeurs inscrits — si surtout l'on considère que l'École ne décerne aucun titre d'utilité immédiatement professionnelle : pendant la première année scolaire 110 auditeurs s'étaient fait inscrire pour suivre les conférences de la section ; ce nombre s'est élevé, par une progression sans à-coups, à 635 pour le dernier exercice écoulé (1909-1910). La *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, cinquième section*, comprend déjà vingt-cinq volumes ; y figurent les travaux des professeurs et de leurs meilleurs élèves, et ces volumes étendent encore au dehors l'action discrète et profonde de cette École à laquelle tant de liens rattachent notre Revue.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

L'ÉGLISE DONATISTE

ORGANISATION ET CARACTÈRES

Après avoir suivi pendant trois siècles, du temps de Constantin au temps de Grégoire le Grand, la fortune étrange et les destins divers du Donatisme[1], il ne sera pas sans intérêt d'étudier avec précision, autant que le permettent les documents conservés, l'organisation, les caractères et le rôle de cette grande Église dissidente.

I

Dans l'organisation de leurs Églises, ces Donatistes si batailleurs et si intransigeants, si révolutionnaires en apparence, ont été d'obstinés conservateurs. C'est là, d'ailleurs, un trait commun aux hérétiques et aux schismatiques de tous les temps : le schisme ou l'hérésie ont presque toujours pour point de départ un regret du passé, la prétention ou le rêve de remonter à la source d'une religion, à la discipline ou à la foi de l'âge apostolique. Aux aspirations vers l'idéal évangélique, les Donatistes joignirent un véritable culte pour la vieille tradition africaine, que reniaient en partie leurs adversaires. L'organisation de leurs Églises s'explique par ce double principe : ils conservaient pieusement toutes les institutions antérieures au schisme, ils repoussaient systématiquement les innovations admises par les Catholiques depuis la rupture. Exception faite pour quelques modifications de détail qu'imposaient des circonstances nouvelles, le

1) Voyez la *Revue* de juillet-août 1909, de janvier-février 1910, et de mars 1911.

Donatisme est resté ce qu'était le Catholicisme africain dans les premières années du IVe siècle.

Au début du schisme, les dissidents avaient conservé, sans y rien changer, les diocèses dont ils avaient réussi à se rendre maîtres. Jusqu'au bout, la constitution intérieure des circonscriptions schismatiques est demeurée à peu près ce qu'elle était en 312. Mais dans le cours du IVe siècle, à mesure que le christianisme gagnait les campagnes, les Donatistes furent amenés, comme les Catholiques, à délimiter nettement les diocèses, et souvent à en augmenter le nombre. Dans cette œuvre de délimitation et de créations nouvelles, chacun des deux partis en présence a procédé naturellement comme il l'entendait, suivant ses intérêts propres. Aussi constatons-nous qu'au temps d'Augustin, beaucoup de diocèses donatistes ne coïncidaient pas avec les diocèses catholiques[1].

Par exemple, à la Conférence de 411, on reconnut que les Primianistes n'avaient pas d'évêque dans un certain nombre de localités où résidait un évêque catholique[2]. Parfois, le Donatiste était mort, et n'avait pas été remplacé[3]. Ailleurs, les dissidents étaient si peu nombreux, qu'on se contentait de leur envoyer un prêtre ou un diacre, sous l'autorité de l'évêque voisin[4]. Dans quelques endroits, il n'y avait même pas de clerc dissident[5]. A Mididi, en Byzacène, l'évêque catholique n'avait en face de lui qu'un prêtre schismatique, rattaché au siège de Sufes[6]; à Vegesela de Byzacène, un prêtre dissident qui dépendait de l'évêque de Cillium[7]. Même situation à Usula, à Trofoniana, en Byzacène; à Casae Calanae, en Numidie[8]. Le cas se présentait plus souvent encore en Proconsulaire, où l'Église schismatique avait relativement

1) *Collat. Carthag.*, I, 64-65; 99-143; 149-210.
2) *Ibid.*, I, 120 et suiv.
3) *Ibid.*, I, 120-121; 126; 128; 133; 135; 139.
4) *Ibid.*, I, 126; 128; 133; 142.
5) *Ibid.*, I, 121; 126; 128; 133; 135-136.
6) *Ibid.*, I, 142.
7) *Ibid.*, I, 133.
8) *Ibid.*, I, 126 et 133.

peu d'adhérents[1]. A Canope, à Uchi Majus, à Zuri, pas d'évêque primianiste[2]. A Abziri, un simple prêtre, envoyé par l'évêque d'Uthina[3]; à Megalopolis, un prêtre dépendant du siège de Maxula[4].

Dans beaucoup d'autres localités, c'était l'inverse : les Catholiques n'y avaient qu'un prêtre ou un diacre, ou ils n'y avaient aucun clerc, en face d'un évêque primianiste[5]. Tel était le cas de la ville de Numidia, près Sufasar, en Maurétanie Césarienne[6]; des villes de Cabarsussa et de Macomades, en Byzacène[7]. C'est principalement dans les cités numides, où les Primianistes étaient souvent les maîtres, que les Catholiques renonçaient à entretenir un évêque à eux, en face de l'évêque donatiste[8]. C'est ce que nous observons dans les villes numides d'Aquae[9], de Caesariana[10], de Casae Bastalae[11], de Casae Nigrae[12], de Cedias[13], de Gemellae[14], de Lambiridi[15], de Lamiggiga[16], de Lamzella[17], de Nova Petra[18], de Rotaria[19], de Rusticiana[20], de Sigus[21], de Thibilis[22], de Zerta[23].

1) *Collat. Carthag.*, I, 18; Augustin, *Epist.* 129, 6.
2) *Collat. Carthag.*, I, 133.
3) *Ibid.*, I, 128.
4) *Ibid.*, I, 133.
5) *Ibid.*, I, 157 et suiv.
6) *Ibid.*, I, 188.
7) *Ibid.*, I, 197 et 208.
8) *Ibid.*, I, 157; 163; 165; 182; 187-188; 197-198; 201-202; 206, 208.
9) *Ibid.*, I, 198.
10) *Ibid.*, I, 188.
11) *Ibid.*
12) *Ibid.*, I, 157.
13) *Ibid.*, I, 163.
14) *Ibid.*, I, 206.
15) *Ibid.*
16) *Ibid.*, I, 187.
17) *Ibid.*, I, 206.
18) *Ibid.*, I, 187.
19) *Ibid.*
20) *Ibid.*, I, 198.
21) *Ibid.*, I, 197.
22) *Ibid.*
23) *Ibid.*, I, 187.

Là même où les diocèses des deux partis coïncidaient à peu près, il arrivait que les deux évêques rivaux n'eussent pas la même résidence. C'est ce que l'on constate, par exemple, dans le diocèse de Sinnar, près de Sicca, en Numidie Proconsulaire : l'évêque catholique résidait à Sinnar, et l'évêque donatiste à Siccenna[1].

A la Conférence de 411, les deux partis s'accusèrent mutuellement d'avoir créé sans raison de nouveaux diocèses, pour jeter de la poudre aux yeux, pour agir sur l'opinion en exagérant leur force apparente[2]. En certains endroits, Donatistes ou Catholiques avaient établi des évêques dans de simples bourgs, jusque dans de grands domaines. Témoin ce dialogue. — Le Catholique (Alype de Thagaste) : « Qu'il soit acquis que tous ces évêques donatistes ont été ordonnés dans des *villae* ou des *fundi*, et non dans des cités ». — Le Donatiste (Petilianus de Constantine) : « Il en est de même pour vous, qui avez beaucoup d'évêques dispersés dans toutes les campagnes. Bien plus, là où vous avez tant d'évêques, il ne leur manque que des fidèles »[3].

En certaines régions, pour y rendre leur propagande plus efficace, les Catholiques avaient créé plusieurs diocèses dans un seul diocèse donatiste. Par exemple, ils avaient deux évêques à eux dans l'ancien diocèse de Constantine[4]; trois, dans l'ancien diocèse de Milev (l'un à Milev, les autres à Tucca et à Ceramussa)[5]; quatre évêques, dans l'ancien diocèse de Libertina, en Proconsulaire[6]; quatre aussi, dans le vieux diocèse de Tacarata, en Numidie[7]. Les Donatistes s'indignaient de cette multiplication des sièges épiscopaux, de ce morcellement des anciennes circonscriptions. Mais ils avaient pro-

1) *Collat. Carthag.*, I, 133.
2) *Ibid.*, I, 65; 117; 126; 130; 181-182; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 12.
3) *Collat. Carthag.*, I, 181-182.
4) *Ibid.*, I, 65.
5) *Ibid.*, I, 65. — Cf. I, 130; 133-134; 215.
6) *Ibid.*, I, 117.
7) *Ibid.*, I, 121.

cédé de même dans d'autres districts. Ils avaient fondé deux évêchés dans le diocèse de Tiguala, en Byzacène[1]. Dans la circonscription de Musti, en face d'un seul évêque catholique, ils avaient également deux évêques à eux, dont l'un résidait à Musti, l'autre à Turris[2]. Toutes ces créations nouvelles avaient évidemment leur raison d'être dans l'histoire locale, dans la situation respective des deux partis en ces localités. Cette tendance au morcellement explique, d'ailleurs, le nombre formidable des évêchés africains, constaté officiellement pour les deux partis à la Conférence de Carthage[3].

Chez les Donatistes, comme chez les Catholiques, les diocèses étaient divisés en paroisses. Il est probable que cette subdivision était encore inconnue, ou du moins exceptionnelle, en 312, au moment où se produisit le schisme. Les deux partis furent amenés également, par les progrès mêmes du christianisme dans les campagnes, à créer les paroisses ou à les multiplier de plus en plus. Les Donatistes avaient de véritables paroisses rurales, administrées par un prêtre : par exemple, celle de Mutugenna, qui dépendait de l'évêque d'Hippone, et qui, au temps d'Augustin, était gouvernée par le prêtre Donatus[4] ; ou encore, dans le même diocèse, celle de Fussala, dont les Catholiques, après la conversion des habitants, firent plus tard un évêché[5]. D'autres paroisses, également dirigées par un prêtre, avaient été fondées par les schismatiques dans les grands domaines, à l'usage des colons et des fermiers : comme celle du *Spanianus fundus*, aux environs d'Hippone[6]. Enfin, les Donatistes comptaient de nombreuses paroisses urbaines. Dans les villes où ils n'avaient pas d'évêque, ils confiaient à un prêtre, sous la surveillance de l'évêque voisin, le gouvernement de la communauté[7]. C'est ce que nous

1) *Collat. Carthag.*, I, 126.
2) *Ibid.*, I, 121. — Cf. Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 12.
3) *Collat. Carthag.*, I, 213-217 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 14.
4) Augustin, *Epist.* 173, 7.
5) *Epist.* 209, 2-3.
6) *Epist.* 35, 4. — Cf. *Epist.* 139, 2.
7) *Collat. Carthag.*, I, 126 ; 128 ; 133 ; 142.

constatons dans les villes d'Abziri, de Canope, de Meglapolis, d'Uchi majus, de Zuri, en Proconsulaire[1]; de Casae Calanae, en Numidie[2]; de Mididi, de Trofoniana, d'Usula, de Vegesela, en Byzacène[3]. Y avait-il également de véritables paroisses dans les grandes cités épiscopales? C'est ce qu'on ne saurait dire. Pour l'Église catholique elle-même, dans l'Afrique de ce temps, la question reste incertaine : sauf pour Carthage, qui était divisée en « régions » ecclésiastiques (*regiones*), ayant chacune sa basilique, son diacre, son clergé spécial[4].

D'innombrables monuments, dans toutes les parties de l'Afrique, ont été plus ou moins longtemps, souvent à plusieurs reprises, consacrés au culte donatiste. Tout évêque dissident avait naturellement sa cathédrale; toute paroisse, urbaine ou rurale, possédait au moins une chapelle : en beaucoup d'endroits, le long des routes, dans les cimetières, dans les domaines, s'élevaient des sanctuaires de martyrs[5]. Au début du schisme, les dissidents n'eurent pas à se mettre en frais pour construire des églises : les évêques ralliés avec leurs fidèles au parti de Majorinus ou de Donat, se contentèrent de s'approprier celles dont ils avaient disposé jusque-là pour le culte catholique[6]. Dans les villes où la population était partagée entre les deux camps, les schismatiques prétendirent partager aussi les immeubles de l'ancienne communauté. Partout où ils le purent, ils s'emparèrent d'une ou plusieurs églises : c'est ce qui arriva, par exemple, à Carthage[7]. Plus tard, quand les deux partis se furent organisés

1) *Collat. Carthag.*, I, 128 et 133.

2) *Ibid.*, I, 133.

3) *Ibid.*, I, 126 ; 133; 142.

4) *C. I. L.*, VIII, 13423; 22656, 30; *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1906, p. 121 ; Mansi, *Concil.*, t. III, p. 787 ; 799 ; 1159; t. IV, p. 496 ; 498 ; 500 ; t. VIII, p. 648 ; Augustin, *Sermo* 15; *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei*, IV, 6, 10.

5) *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 2.

6) *Passio Donati*, 4-13 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 13, 20; *Contra litteras Petiliani*, II, 43, 102; 58, 132 ; 92, 205; 97, 224.

7) *Passio Donati*, 4-13.

ou réorganisés dans tous les diocèses africains, les Donatistes durent renoncer à ce moyen pratique de se procurer des lieux de culte. Du jour où ils se mirent à bâtir pour leur compte, ils furent de grands et intrépides bâtisseurs. Optat les accuse d'avoir construit beaucoup de basiliques « non nécessaires »[1]. On peut se demander, il est vrai, si un adversaire était bon juge de cette « nécessité ». Le fait certain, c'est que les Donatistes élevèrent de tous côtés des basiliques, jusque dans les campagnes et les grands domaines ruraux[2].

Le nombre de ces sanctuaires donatistes varia naturellement selon les temps, suivant les péripéties de la lutte engagée entre les deux partis. Successivement, les édits d'union de 316, de 347, de 405, de 411, ordonnèrent de confisquer toutes les basiliques des dissidents[3]. Mais la plupart de ces édits ne furent pas appliqués à la lettre, ou n'eurent pas d'effet durable : la preuve, c'est que, périodiquement, les empereurs durent prescrire de nouveau la confiscation. Malgré les édits d'union, les schismatiques réussirent presque toujours à garder ou à reprendre la plupart de leurs immeubles. Après la loi de Constantin, on leur enleva quelques églises, dont celles de Carthage[4]; mais, dès 321, un édit de tolérance consacra le *statu quo*[5]. En fait, les Donatistes conservèrent la majorité des basiliques dont ils s'étaient emparés au début du schisme. La tourmente passée, ils osèrent revendiquer et s'approprier d'autres églises, dont ils dépossédèrent les Catholiques : par exemple, à Constantine[6]. En 347, l'édit

1) « Basilicas fecerunt non necessarias » (Optat, III, 1). — Cf. Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 18 ; 13, 20.

2) Augustin, *Epist.* 139, 2.

3) Optat, II, 15 ; III, 1 et 3 ; Augustin, *Epist.* 88, 3 ; *Retract.*, II, 53, 1 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 18 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 205 ; *Contra Gaudentium*, I, 6, 7 ; 36, 46 ; 37, 50 ; 38, 51 ; *Collat. Carthag.*, I, 5 ; III, 258.

4) *Passio Donati*, 4 ; 6 ; 8 ; 10 ; 13.

5) Augustin, *Epist.* 141, 9 ; *Brevic. Collat.*, III, 22, 40 ; 24, 42 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54 ; 33, 56.

6) *Appendix* d'Optat, n. 10, p. 215 Ziwsa.

de Constant eut des conséquences beaucoup plus graves. Partout traqués, abandonnés à eux-mêmes par la mort ou l'exil de tous leurs chefs, les schismatiques perdirent presque toutes leurs basiliques; ils ne durent conserver leurs sanctuaires que dans des coins perdus de Numidie[1]. Mais ils prirent largement leur revanche quinze ans plus tard : sous le règne de Julien, ils obtinrent la restitution officielle de leurs immeubles, et se les firent rendre par leurs adversaires, soit en leur intentant des procès, soit par l'intimidation et la violence, à l'aide des bandes de fanatiques qui parcoururent alors, en les terrorisant, le pays numide et le pays maure[2]. Désormais, et pendant plus de quarante ans, les Donatistes ne furent pas inquiétés sérieusement dans la possession de leurs basiliques. Augustin le constate avec insistance vers l'année 400 : « Non seulement, dit-il, les Donatistes occupent les basiliques qu'ils ont édifiées après leur schisme, mais ils n'ont pas même rendu à l'unité catholique toutes celles que l'unité catholique a possédées dès l'origine... De beaucoup des lieux de culte que l'unité catholique possédait antérieurement, ils ne sont pas même délogés par les lois des empereurs catholiques[3] ». Durant cette période, qui marque l'apogée de la prospérité matérielle pour l'Église de Donat, les Catholiques et le pouvoir séculier avaient si bien renoncé à troubler les communautés schismatiques dans leur quiétude de propriétaires, que les divers groupes de dissidents osaient se disputer entre eux les immeubles, jusque devant les tribunaux : c'est le temps des grands procès entre Parménianistes et Rogatistes, entre Primianistes et Maximianistes, pour la possession des basiliques[4]. L'édit de 405 fut suivi

1) Optat, II, 15; III, 1 et 3.

2) *Ibid.*, II, 16-19 ; Augustin, *Epist.* 105, 2, 9 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; 92, 203 et 205; 97, 224.

3) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 13, 20. — Cf. *Contra litteras Petiliani*, II, 43, 102 ; 58, 132.

4) *Epist.* 93, 3-4, 11-12 ; 108, 2, 5 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; 13, 20 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 58, 132 ; *Contra Cresconium*, III, 56, 62 ; 59, 65 ; IV, 3-4, 3-5 ; 48, 58 ; 66, 82 ; *Gesta cum Emerito*, 9.

d'un certain nombre de confiscations[1]; mais, six ans plus tard, les dissidents occupaient encore bien des églises[2]. Les confiscations se multiplièrent de plus en plus après la Conférence de 411[3]. Cependant, vers 420, l'évêque schismatique de Thamugadi est encore maître de sa basilique[4]. Quinze ans plus tard, des dissidents de Maurétanie construisent tranquillement une grande église[5]. Cent soixante ans plus tard, des dissidents de Numidie, renouvelant les exploits de leurs ancêtres, s'emparent de sanctuaires catholiques[6].

On sait que les ruines d'édifices chrétiens, visibles encore en Algérie ou en Tunisie, se comptent par centaines. Il n'est pas douteux que beaucoup de ces édifices, pendant une période plus ou moins longue, aient été affectés au culte donatiste. Mais, le plus souvent, nous n'avons aucun moyen de les reconnaître : rien ne ressemblait plus à une église catholique, qu'une église schismatique. La seule basilique, existant encore, dont on puisse affirmer l'origine donatiste, est celle de Benian (Ala Miliaria), construite entre les années 434 et 439 en l'honneur de la martyre Robba, une victime des Catholiques[7]. Cependant, l'on peut encore attribuer à des monuments donatistes une série de piliers sculptés, architraves, linteaux ou montants de porte, claveaux, chapiteaux, ou autres fragments d'architecture, qui présentent la devise de la secte (*Deo laudes*) ou d'autres inscriptions donatistes : fragments découverts surtout en Numidie ou en Sitifienne, notamment à Mascula ou Bagaï[8], à Henchir Gosset[9], Bir-es-

1) *Collat. Carthag.*, I, 5; 116-143; III, 258; Augustin, *Retract.*, II, 53, 1.
2) *Collat. Carthag.*, I, 120-143; 149-210.
3) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 6, 7; 36; 46; 37, 50; 38, 51.
4) *Retract.*, II, 85; *Contra Gaudentium*, I, 1, 1; 6, 7.
5) Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 32-50.
6) Grégoire le Grand, *Epist.*, IV, 32.
7) Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 32-50; *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 175-179.
8) *C. I. L.*, VIII, 17718; 17732.
9) *Ibid.*, VIII, 2046.

Sed[1], Henchir Bou-Saïd[2], Henchir El-Atrous[3], Henchir El-Ogla[4], Henchir Oumkif[5], Djemma Titaya[6], Dalaa[7], Aïn Mtirschu[8], Medfoun[9], Sillègue[10]. On peut supposer aussi que les inscriptions relatives à des martyrs donatistes proviennent de basiliques élevées en leur honneur, ou de ces chapelles de martyrs, si nombreuses dans les cimetières schismatiques et jusque dans les campagnes[11].

Nous connaissons, d'ailleurs, par les auteurs ou les documents du temps, beaucoup d'autres sanctuaires donatistes. A Carthage, en 317, deux ou trois basiliques dont s'étaient emparés les dissidents, leur furent reprises par la force, avec le concours des troupes[12]. Les schismatiques trouvèrent moyen de rentrer en possession de l'une au moins de ces basiliques, où ils montraient plus tard avec orgueil les épitaphes de leurs martyrs[13]. Au début du v[e] siècle, la principale église des Donatistes de Carthage, leur cathédrale, était la *Theoprepia* : c'est là que se réunissaient en 411 les évêques du parti, dans l'intervalle des séances de la Conférence[14]. Citons encore la cathédrale de Constantine, où prêcha l'évêque Silvanus, et plus tard Petilianus[15] ; la basilique de la même ville, que les schismatiques enlevèrent aux Catholiques vers 329[16]; l'église

1) *C. I. L.*, VIII, 10694.
2) *Bull. des Antiquaires de France*, 1909, p. 210 et suiv.
3) *Ibid.*, 1909, p. 313.
4) *Ibid.*, 1909, p. 277.
5) *C. I. L.*, VIII, 2223; *Bull. arch. du Comité des travaux historiques*, 1907, p. CLXXXVI.
6) Toutain, *Bull. arch. du Comité des travaux historiques*, 1894, p. 85, n. 4.
7) *C. I. L.*, VIII, 2308.
8) *Ibid.*, VIII, 17768.
9) *Ibid.*, VIII, 18669.
10) *Ibid.*, VIII, 20482.
11) Optat, III, 4 ; *Concil. Carthag.*, ann. 348, can. 2.
12) *Passio Donati*, 4 ; 6 ; 8 ; 10 ; 13.
13) *Ibid.*, 8.
14) *Collat. Carthag.*, III, 5 ; Augustin, *Epist.* 139, 1.
15) *Gesta apud Zenophilum*, p. 193 Ziwsa.
16) *Appendix* d'Optat, n. 10, p. 215 Ziwsa.

de Bagaï, où l'évêque Donatus installa son magasin de guerre et se retrancha en 347[1]; le sanctuaire de Nova Petra, où se voyait le tombeau de Marculus[2]; toutes les églises de Numidie et de Maurétanie, que les fanatiques reprirent en 362, et dont ils lavèrent si soigneusement les murs[3]; les basiliques de Cartenna, d'Assuras, de Musti, de Membressa, que les Parménianistes disputèrent aux Rogatistes, ou les Primianistes aux Maximianistes[4]; l'église de Caesarea, où régna longtemps Emeritus, et où il discuta avec Augustin en 418[5]; la basilique des dissidents d'Hippone, d'où les clameurs arrivaient jusqu'à la cathédrale des Catholiques[6]; les nombreuses églises rurales construites par les schismatiques dans les *fundi* des environs d'Hippone, notamment dans le domaine de Celer, et rouvertes de force par l'évêque Macrobius vers le milieu de 412[7]; la basilique de Lamiggiga, dont provient la mosaïque tombale de l'évêque Argentius[8]; celle de Tha-

1) Optat, III, 4. — Sur d'autres basiliques de Bagaï ou des environs, cf. Augustin, *Epist.* 185, 7, 27; *Contra Cresconium*, III, 43, 47; *Brevic. Collat.*, III, 11, 23.

2) *Collat. Carthag.*, I, 187.

3) Optat, II, 17-19.

4) Augustin, *Epist.* 93, 3-4 et 11-12; 108, 2, 5; *Contra litteras Petiliani*, II, 58, 132; *Contra Cresconium*, III, 56, 62; 59, 65; IV, 3-4, 3-5; 48, 58; 66, 82; *Gesta cum Emerito*, 9.

5) *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 1; *Gesta cum Emerito*, 1; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15; Possidius, *Vita Augustini*, 16. — En 418, cette *Ecclesia Major*, où parla Augustin, était la cathédrale catholique de Caesarea. Mais elle semble avoir appartenu précédemment aux Donatistes. Nous avons plusieurs raisons de le supposer: 1° Augustin répète avec complaisance que cette église est désormais catholique (*Gesta cum Emerito*, 1; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15); 2° Cette basilique était encore fréquentée par les schismatiques, non seulement par les Donatistes à demi convertis, mais par les intransigeants, qui sans doute continuaient à y venir par habitude ou en guise de protestation (*Gesta cum Emerito*, 1-2); 3° Emeritus lui-même, malgré son entêtement, se laisse entraîner dans l'*Ecclesia Major* avec une singulière facilité, considérant sans doute qu'il y est encore chez lui (*Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 1; *Gesta cum Emerito*, 1).

6) Augustin, *Epist.* 29, 11; *Retract.*, II, 53, 1.

7) *Epist.* 139, 2.

8) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 255. — Cf. *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1908, p. 308.

mugadi, où Gaudentius voulait se brûler vers 420[1]. Bien d'autres sanctuaires donatistes sont mentionnés par les procès-verbaux de la grande Conférence de Carthage[2]. Ceux dont nous avons parlé suffisent à montrer qu'on doit réserver une large part au Donatisme dans le partage des ruines chrétiennes encore visibles sur le sol africain. Il y a certainement en Afrique beaucoup de restes de monuments donatistes, comme il y a beaucoup de schismatiques parmi ces martyrs, ces évêques, ces clercs ou ces simples fidèles, dont on retrouve chaque jour les reliques, les pierres commémoratives ou les épitaphes.

Il en est des nécropoles comme des basiliques. Les Donatistes avaient leurs cimetières à eux. De même que les Catholiques africains au IV[e] siècle, ils n'admettaient que par exception l'ensevelissement dans les églises : vers 340, leur concile de Numidie interdit de déposer dans les basiliques les corps des Circoncellions tués dans les rencontres avec les troupes du comte Taurinus[3]. Au début, et même plus tard, quand l'occasion s'y prêta, les schismatiques s'emparèrent de cimetières catholiques. Ils en aménagèrent d'autres à leurs frais. Mais, quelle qu'en fût l'origine, ils réservaient leurs nécropoles à leurs seuls partisans : ils n'admettaient pas qu'un Donatiste y voisinât avec un Catholique, pas plus qu'avec un païen. Cet exclusivisme indignait Optat : « Vous avez voulu, dit-il, envahir les basiliques, afin de revendiquer pour vous seuls les cimetières, où vous ne permettez pas d'ensevelir les corps des Catholiques. Pour effrayer les vivants, vous maltraitez jusqu'aux morts, à qui vous refusez la place d'un tombeau »[4]. On peut croire que la nécessité dut imposer, en maint endroit, des dérogations à cette règle d'intransigeance. Là où les dissidents étaient peu nombreux, ils ont dû se résigner à dormir leur dernier

1) Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 1, 1 ; 6, 7 ; *Retract.*, II, 85.

2) *Collat. Carthag.*, I, 5 ; 120-143 ; 149-210 ; III, 258.

3) Optat, III, 4.

4) *Ibid.*, VI, 7.

sommeil au milieu de leurs adversaires de la veille. Mais on ne peut douter que la règle ait été observée partout où les schismatiques étaient assez puissants pour aménager une nécropole à eux. Parmi les cimetières chrétiens du IVe ou du Ve siècle, beaucoup ont dû appartenir aux communautés donatistes; mais il est très rare qu'on puisse les distinguer des autres. Les dispositions des tombes, même les formules des épitaphes, paraissent avoir été ordinairement identiques à celles des Catholiques; c'est seulement par exception qu'un détail de rédaction trahit l'origine sectaire. La seule nécropole sûrement donatiste est celle d'Ala Miliaria, qui date de la première moitié du Ve siècle. Encore n'est-ce pas une véritable nécropole, mais un petit cimetière de privilégiés, de clercs, et dépendant d'une église : il se compose d'une série de caveaux alignés devant le chevet d'une basilique, et de tombes disposées à l'intérieur de l'édifice ou sous le porche[1].

Outre leurs nécropoles, leurs basiliques, leurs baptistères et autres dépendances, les communautés donatistes possédaient divers immeubles et biens-fonds. En dépit des lois qui frappaient les hérétiques d'incapacité légale, elles recevaient des donations, des legs; elles disposaient de maisons, de terres, de fermes[2]. A Carthage, dès que Maximianus eut rompu avec Primianus, il se vit intenter un procès en restitution de la maison qu'il occupait comme diacre, et qui appartenait à la communauté primianiste[3]. L'Église donatiste d'Hippone était particulièrement riche. Vers 362, sous l'épiscopat de Faustinus, en vertu de divers testaments, elle avait hérité de maisons et autres propriétés. Au temps d'Augustin, elle possédait des *villae*, des *fundi*, qui, après 411, furent confisqués au profit de l'Église catholique[4].

1) Gsell, *Fouilles de Benian*, p. 20-27 et 42.

2) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 12, 19 ; *In Johannis Evangelium tractatus* VI, 25 ; *Contra Cresconium*, IV, 66, 82.

3) *Contra Cresconium*, IV, 47, 57 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 19.

4) *In Johannis Evangelium tractatus*, VI, 25.

L'administration de ces biens d'Église semble n'avoir présenté aucun trait particulier. Comme chez les Catholiques africains, l'évêque avait la haute main sur la gestion, sauf recours au primat et aux conciles. Mais il était de même assisté par un conseil de notables (*seniores*), sorte de conseil de fabrique, qui comprenait les principaux laïques de la communauté. Des conseils de ce genre sont mentionnés par nos documents chez les Donatistes de Carthage[1], de Constantine[2], d'Abthugni[3], de Musti et d'Assuras[4]. Les *seniores* contrôlaient l'administration proprement dite; ils assistaient l'évêque dans la gestion des intérêts matériels, comme les clercs dans les affaires spirituelles. Ils pouvaient jouer à l'occasion un rôle fort important, accuser même leur évêque devant les conciles. En 312, les *seniores* de Carthage contribuèrent à déchaîner le schisme[5]; en 392, ils donnèrent le signal des protestations contre la conduite de Primianus, et en appelèrent aux conciles[6]; ils furent les parrains du Maximianisme, comme leurs prédécesseurs l'avaient été du Donatisme. Vers 320, les évêques de Numidie s'adressent simultanément aux clercs et aux *seniores* de Constantine[7]. En 395 et 396, les *seniores* de Musti et d'Assuras interviennent directement dans les procès relatifs aux basiliques[8]. Suivant le cas, ce conseil de notables était un appui, un frein, ou une menace pour l'évêque.

La hiérarchie ecclésiastique était restée, chez les Donatistes, ce qu'elle était depuis longtemps chez les Catholiques. Au-dessous de l'évêque, les clercs et les diacres; puis, les clercs inférieurs, sous-diacres, acolytes, lecteurs, exorcistes;

1) *Acta purgationis Felicis*, p. 198 Ziwsa; Optat, I, 17-18; Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20.
2) *Gesta apud Zenophilum*, p. 189-192 Ziwsa.
3) *Acta purgationis Felicis*, p. 201.
4) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 56, 62.
5) Optat, I, 18-19.
6) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20.
7) *Gesta apud Zenophilum*, p. 189-190.
8) Augustin, *Contra Cresconium*, III, 56, 62.

enfin, les auxiliaires, *fossores* ou fossoyeurs, *janitores* ou portiers. Pour les laïques ou demi-laïques, les groupements admis dans l'Église donatiste étaient également les mêmes que dans l'autre Église : catéchumènes, pénitents, *fideles* ou chrétiens baptisés, veuves, vierges, continents, *seniores*[1]. Cependant, en ce qui concerne les demi-laïques spécialement voués à la vie ascétique, on voit s'accuser vers la fin du IVe siècle une divergence de plus en plus grande entre les tendances des deux Églises.

Jusque vers l'année 390, rien ne distinguait les religieux et religieuses des deux partis, pas même le nom. Les schismatiques, comme leurs adversaires, comptaient parmi eux des ascètes, qu'on appelait les « continents » (*continentes*)[2], et des vierges sacrées (*sacrae virgines*, *sanctimoniales*, *sacrae Dei*[3]). Continents et vierges faisaient profession (*continentiae professio*; *consignatio virginitatis*), et occupaient une place d'honneur dans la communauté (*honor sanctimonii et continentiae*)[4]. On reconnaissait les vierges sacrées à leur voile, à la disposition particulière de leur chevelure, que couronnait la *mitra*[5]. D'ailleurs, comme les continents, elles vivaient dans le monde, dans des maisons particulières, si ce n'est qu'elles habitaient généralement par groupes. Beaucoup de ces religieuses donatistes avaient une extraordinaire liberté d'allure et un fanatisme entreprenant. On nous peint des « troupes ivres de religieuses errant çà et là le jour et la nuit, mêlées aux troupes ivres des Circoncellions[6] ». Assurément,

1) Optat, II, 19-21 ; 24-26 ; V, 10 ; VI, 4 ; *Gesta apud Zenophilum*, p. 189-197 ; *Collat. Carthag.*, I, 116-143 ; 149-210 ; III, 258 ; Augustin, *Epist.* 35, 2 et 4 ; 61, 2 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 20 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 9, 19 ; *De unico baptismo*, 11, 19.

2) Optat, II, 1 ; Augustin, *Epist.* 61, 2 ; *Enarr. in Psalm.* 132, 3 et 6.

3) *Passio Donati*, 5 ; Optat, II, 19 ; VI, 4 ; Augustin, *Epist.* 35, 2 ; *In Johannis Evangelium tractactus* XIII, 13 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 9, 19 ; *Contra Gaudentium*, I, 36, 46.

4) Augustin, *Epist.* 61, 2. — Cf. Optat, VI, 4.

5) Optat, II, 19 ; VI, 4.

6) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 9, 19. — Cf. *Epist.* 35, 2 ; *Contra Gaudentium*, I, 36, 46.

rien ne permet de croire que les évêques schismatiques fussent pour rien dans les fantaisies aventureuses de leurs bacchantes; mais ils ne paraissent pas s'être préoccupés sérieusement de ramener ces égarées au respect de la règle. Toujours attachés aux vieilles traditions locales, ils ne voulurent pas suivre l'exemple des Catholiques dans l'organisation nouvelle de la vie ascétique. A peine revenu d'Italie, Augustin introduisit en Afrique le monachisme proprement dit. Il fonda des couvents à Thagaste, à Hippone[1]; en quelques années, les monastères d'hommes ou de femmes se multiplièrent chez les Catholiques de toute la contrée[2]. Les Donatistes repoussèrent nettement ces institutions nouvelles. Ils reprochèrent vivement à Augustin son innovation, et ne cessèrent de railler ou d'attaquer les communautés de religieuses ou de moines[3]. Dès le début du v[e] siècle, le contraste était frappant sur ce point entre les deux Églises : chez les Catholiques, presque tous les ascètes vivaient déjà dans des couvents sous l'autorité d'un abbé ou d'une supérieure (*mater*)[4] ; chez les Donatistes, les continents et les vierges sacrées continuaient à vivre libres, suivant l'antique tradition africaine[5].

Comme il arrive chez tous les sectaires, les chefs des communautés dissidentes en Afrique étaient particulièrement jaloux de leur autorité. Le primat de Carthage donnait l'exemple : Donat le Grand fut un vrai despote[6], Parmenianus foudroya les Rogatistes et Tyconius[7], Primianus essaya de

1) Possidius, *Vita Augustini*, 4; 6; 12; 14; 31; Augustin, *Epist.* 60; 64, 3; 78; 83; 200, 3; 211; *Sermo* 355, 1, 2; 356, 10 et 15; *Vita Melaniae junioris*, 22.

2) Possidius, *Vita Augustini*, 12; Augustin, *Retract.*, II, 47; *Epist.* 48; 211; 214-216.

3) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, III, 40, 48; *Enarr. in Psalm.* 132, 3 et 6.

4) Augustin, *Retract.*, II, 47; *Epist.* 48; 64, 3; 211; 214-216.

5) *Epist.* 61, 2; *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 9, 19; *Contra litteras Petiliani*, III, 40, 48; *Contra Gaudentium*, I, 31, 37; 36, 46.

6) Optat, III, 3.

7) Augustin, *Epist.* 87, 10; 93, 10, 44; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1, 1; 10, 16; 11, 17; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.

jouer au tyran[1]. La plupart des évêques donatistes avaient sur leurs fidèles une autorité extraordinaire. Optat de Milev leur disait : « Pour vous égarer, votre peuple vous loue, vous appelle bienheureux, vous encense, jure par vous, vénère vos personnes comme Dieu lui-même »[2]. On fêtait avec enthousiasme l'anniversaire de l'évêque, c'est-à-dire de sa consécration épiscopale. Une de ces fêtes fut quelque temps, pour tous les Primianistes de l'Est et du centre, l'occasion d'une sorte de pèlerinage : on venait en foule célébrer l'anniversaire du sinistre Optatus de Thamugadi[3]. La peur y était pour beaucoup, surtout chez les chefs ; mais les hommages du vulgaire s'adressaient à l'évêque autant qu'au capitaine des Circoncellions.

Rien ne trahit mieux l'esprit étroitement conservateur des Donatistes, que le développement fort incomplet, presque embryonnaire, de leurs provinces ecclésiastiques. Ils en sont restés exactement au point où en était l'Afrique chrétienne en 312, lors de la rupture. À ce moment, dans cette vaste contrée qui comprenait six provinces administratives, une seule province religieuse était nettement constituée : la Numidie, dont le primat, Secundus de Tigisi, agissait dès 305 en chef de toutes les Églises numides[4]. Les communautés des autres régions, dans les Maurétanies comme en Tripolitaine ou en Byzacène, ne formaient pas encore de groupements distincts : comme au temps de Cyprien, elles relevaient directement de l'évêque de Carthage, chef suprême de toute l'Afrique chrétienne. Tel est précisément l'état de choses que nous présentent les documents donatistes. Pendant tout le IVe siècle, tandis que les Catholiques instituaient les nouvelles provinces ecclésiastiques de Proconsulaire, de Césarienne, de Byzacène, de Sitifienne et de Tripolitaine, les

1) *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20.
2) Optat, II, 21.
3) Augustin, *Epist.* 108, 2, 5 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 23, 53.
4) Optat, I, 14 ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 3 ; 53, 2, 4 ; *Contra Cresconium*, III, 26, 29 ; 27, 30 ; *Brevic. Collat.*, III, 13, 25.

schismatiques ont conservé fidèlement l'organisation incomplète du temps de la rupture. On ne doit pas se méprendre sur l'en-tête de la lettre synodale qui fut adressée en 393, par le concile maximianiste de Cabarsussa, à tous les évêques en fonction « dans l'Afrique tout entière, c'est-à-dire, dans la Province Proconsulaire, en Numidie, en Maurétanie, en Byzacène et en Tripolitaine »[1] : il s'agit là, tout simplement, d'indications géographiques, et les cinq provinces énumérées sont les provinces administratives. En réalité, à toutes les époques de l'histoire du Donatisme, une seule province religieuse de l'Église schismatique est mentionnée expressément : et, comme en 305 ou en 312, c'est la Numidie. En dehors du pays numide, toutes les communautés dissidentes, de la frontière de Tingitane à la frontière de Cyrénaïque, ne reconnaissaient qu'un chef : le primat de Carthage.

C'est ce que montrent bien encore tous les textes relatifs aux primats donatistes. En dehors de l'évêque de Carthage, un seul évêque dissident portait le titre de primat (*primas*), ou d'évêque « du premier siège » (*episcopus primae cathedrae* ou *sedis*) : le doyen des évêques de Numidie. Nous connaissons deux personnages qui ont rempli ces fonctions : au début du schisme, Secundus de Tigisi, qui présida le concile de 312[2]; au temps d'Augustin, Ianuarianus, évêque de Casae Nigrae[3]. Mais le primat par excellence de l'Église schismatique, c'était le chef de tout le parti : l'évêque de Carthage. Les titulaires furent successivement : Majorinus, élu en 312; Donat le Grand, de 313 à 355 environ; Parmenianus, de 355 à 391; Primianus, depuis 392[4]. Ce dernier, à la Conférence de 411, est appelé par un des évêques de son Église « notre

1) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20. — Cf. *Collat. Carthag.*, I, 1.
2) Optat, I, 19 : Augustin, *Epist.* 43, 2, 3 ; 43, 5, 14 ; 88, 3 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 3, 5.
3) Augustin, *Epist.* 88; Possidius, *Indic. operum Augustini*, 3 ; *Collat. Carthag.*, I, 14 ; 148 ; 157 ; III, 258.
4) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 2, 11 ; 3, 18.

père bienheureux, notre prince »[1]. Le primat de Carthage exerçait un contrôle direct sur toutes les communautés, recevait les appels, présidait les conciles, gouvernait le parti. Cependant, en 411, nous voyons Primianus, primat de Carthage, céder le pas à Ianuarianus, primat de Numidie, et signer après lui des pièces officielles[2]. Cette anomalie du protocole s'explique sans doute par une préséance tout honorifique accordée au plus ancien des deux primats, en souvenir des temps héroïques du schisme. D'ailleurs, le primat donatiste de Carthage était ordonné par le primat de Numidie, tandis que l'évêque catholique de Carthage l'était par les évêques voisins, et le pape lui-même par l'évêque d'Ostie[3]. Cet usage des dissidents africains venait évidemment du rôle prépondérant qu'avaient joué les Numides et leur primat Secundus au moment de la rupture[4].

L'institution des conciles, déjà très populaire dans l'Afrique du temps de Cyprien, est restée chère aux Donatistes. De ce qui précède, on pourrait conclure qu'ils ont eu seulement deux sortes d'assemblées épiscopales : les conciles généraux de tout le parti, les synodes provinciaux de Numidie. C'est, en effet, ce que nous constatons dans les documents conservés. Des synodes d'évêques numides sont mentionnés vers 340[5], vers 347[6]; à Theveste, en 362[7]; à Constantine et à Milev, vers 396-397[8]; même en 418[9]. Les conciles généraux, où se rencontraient les évêques dissidents de toute l'Afrique, ont été fort nombreux. La plupart se sont tenus à Carthage[10]. En 393, les Maximianistes se réunirent à Cabar-

1) « Beatissimus pater et princeps noster Primianus » (*Collat. Carthag.*, I, 201).

2) *Collat. Carthag.*, I, 14 ; 148 ; 157 ; III, 258.

3) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 16, 29.

4) Optat, I, 19 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 3, 5 ; *Contra Cresconium*, III, 27, 31 ; *Epist.* 43, 2, 3 ; 43, 5, 14.

5) Optat, III, 4.

6) *Passio Marculi*, p. 761 Migne.

7) Optat, II, 18.

8) Augustin, *Epist.* 34, 5.

9) *Contra Gaudentium*, I, 37, 47-48.

10) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 ; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7 ; *Epist.*

sussa, en Byzacène[1]; les Primianistes, à Bagaï, en 394[2]. Les synodes de Numidie étaient convoqués et présidés par le primat de la province; les conciles généraux, par le primat de Carthage. C'est dans ces grandes assises que les schismatiques prenaient toutes les décisions importantes, fixaient la politique du parti, instruisaient les procès en appel, excommuniaient les coupables ou les rebelles, et, au besoin, déposaient les évêques, même les primats[3]. Dans l'Église dissidente, comme dans l'Église catholique, le concile était le conseil dirigeant et le tribunal suprême, la plus haute juridiction, l'âme et la conscience du parti.

Considérée d'ensemble, et réserve faite pour les quelques divergences notées plus loin, la liturgie donatiste était identique à celle des Catholiques africains du IVe siècle. Optat le dit formellement : « Nous avons, vous et nous, la même organisation ecclésiastique : s'il y a opposition entre les personnes, il n'y a pas opposition entre les sacrements. Nous pouvons le dire, nous aussi : nous avons la même foi que vous, nous avons été marqués du même signe et baptisés du même baptême, nous lisons comme vous le divin Testament, nous prions le même Dieu, l'oraison dominicale est la même chez vous et chez nous »[4]. Plus tard, Augustin constatait également que les églises et les offices présentaient le même aspect chez les dissidents et chez les Catholiques : absides surélevées d'où les clercs dominaient la nef, chaires couvertes d'un voile, chœurs des religieuses, évoluant et chantant devant l'évêque[5]. « Nous sommes frères, disait Augustin aux schismatiques : nous invoquons un même Dieu, nous croyons

93, 10, 43 : *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20 ; *Collat. Carthag.*, I, 14 et 148 ; II, 12 ; III, 258.

1) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20.

2) *Contra Cresconium*, III, 53, 59 ; 54, 60 ; 56, 62 ; IV, 37-40, 44-47 ; *Gesta cum Emerito*, 9-11.

3) *Contra litteras Petiliani*, II, 26, 61 ; III, 34, 40 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 20 ; *Collat. Carthag.*, I, 129-130 ; 201 ; 208.

4) Optat, III, 9.

5) Augustin, *Epist.* 23, 3.

en un même Christ, nous entendons le même Évangile, nous chantons les mêmes Psaumes, nous répondons par le même *Amen*, nous entonnons le même *Alleluia*, nous célébrons la même Pâques. Pourquoi donc es-tu hors de l'Église, et moi dans l'Église?[1] ».

A l'appui de cette observation générale, nous relevons bien des détails précis. Comme beaucoup de communautés catholiques, les Donatistes célébraient la messe tous les jours[2]. Pour le sacrement de l'Eucharistie, ils observaient les mêmes rites que dans l'autre Église[3]. Malgré leur intransigeance théorique, ils admettaient la pénitence et la rémission des péchés[4]. Pour la réconciliation des pénitents ordinaires, leurs rites ne différaient pas de l'usage catholique : ils faisaient agenouiller les coupables, les couvraient d'un voile, leur imposaient les mains et leur remettaient leurs péchés, en se tournant vers l'autel pour réciter l'oraison dominicale[5]. Outre le *Pater*, ils chantaient l'*Alleluia*, l'*Amen*[6]. Ils faisaient le signe de croix aux mêmes moments que les Catholiques[7]. Au *Pax vobiscum* de l'officiant, ils répondaient : « *Et cum spiritu tuo* »[8]. Ces formules liturgiques étaient même devenues leur salutation familière : quand des Donatistes se rencontraient, la conversation commençait par un « *Pax tecum* » ou un « *Pax vobiscum* »[9]. Les fragments des livres saints que lisaient les lecteurs des Églises dissidentes, étaient les mêmes que chez les Catholiques : fragments des *Evangiles*, des *Epitres*, des *Psaumes*,

1) *Enarr. in Psalm.*, 54, 16.
2) Optat, II, 12.
3) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 23, 53.
4) Optat, II, 20; 24-26.
5) *Ibid.*, II, 20.
6) *Ibid.*, II, 20 ; III, 9 ; Augustin, *Epist.* 105, 2, 7 ; *Enarr. in Psalm.* 54, 16 ; 149, 2; *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 6 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 10, 20 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 212.
7) Optat, III, 9 ; Augustin, *Epist.* 105, 2, 7.
8) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 124, 10 ; *Epist.* 43, 8, 21 ; 53, 1, 3.
9) Optat, III, 10.

du livre de Daniel[1]. Le Vendredi saint, chez les schismatiques comme chez leurs adversaires, on chantait le vingt-et-unième Psaume[2].

Les rares divergences entre les liturgies des deux Églises s'expliquent aisément par l'histoire même du schisme et des luttes entre les deux partis. Elles portaient sur le nombre des fêtes, sur le culte des martyrs, sur le baptême et la réconciliation des Catholiques convertis.

Fidèles à leur principe, les Donatistes conservèrent les fêtes anciennes, celles qui étaient en usage dans l'Afrique chrétienne avant la rupture de 312. Ils célébraient la Pâques, la Pentecôte, la Noël[3]. Ils observaient avec beaucoup de rigueur les jeûnes traditionnels, notamment ceux du Carême et des jours de station[4]. Mais ils repoussaient systématiquement les fêtes nouvelles, admises par leurs compatriotes catholiques dans le courant du IVe siècle. Par exemple, ils refusèrent toujours d'accepter l'Épiphanie, fête d'origine orientale, adoptée par les Catholiques après 312, et, d'ailleurs, simple équivalent grec de la Noël latine. Dans un de ses sermons prononcés le jour de l'Épiphanie, Augustin disait à ses auditeurs : « Il n'est pas étonnant que les hérétiques donatistes n'aient jamais voulu célébrer avec nous ce jour de fête : ils n'aiment pas l'unité, et ne sont pas en communion avec l'Église de cet Orient où l'étoile est apparue »[5].

Au contraire, dans le culte des martyrs, les Donatistes ont péché par excès. Mais cet excès même était presque logique. Les premiers schismatiques s'étaient séparés de l'Eglise catholique, parce qu'ils reprochaient à ses chefs d'avoir fai-

1) Optat, III, 9 ; Augustin, *Epist.* 43, 8, 21 ; 53, 1, 3 ; 87, 5 ; 105, 2, 7 ; *Enarr. in Psalm.* 54, 16 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 12, 31.

2) Augustin, *Enarr. II in Psalm.* 21, 28-29 ; *Ad Johannis Evangelium tractatus* XIII, 14.

3) *Enarr. in Psalm.* 54, 16 ; *In Johannis Evangelium tractatus* XIII, 14 ; *Epist.* 51, 4.

4) *Passio Donati*, 6 ; *Passio Marculi*, p. 762-763 Migne.

5) Augustin, *Sermo* 202, 2 (In Epiphania Domini).

bli en face des persécuteurs : ils prétendaient s'être seuls conduits en vrais chrétiens, ils appelaient leur Église « l'Église des martyrs »[1]. Aussi les Donatistes ont-ils toujours honoré les victimes des persécutions avec une dévotion fanatique, aveugle. Tandis que le clergé catholique réglementait ce culte et n'acceptait un nouveau saint qu'après une enquête sérieuse, une canonisation (*vindicatio, probatio martyrum*)[2], les évêques dissidents laissaient libre cours aux fantaisies de la dévotion populaire. D'abord, les Donatistes conservèrent pieusement le souvenir des héros des persécutions païennes ; ils essayèrent même de confisquer à leur profit la gloire de certains martyrs communs aux deux Églises, comme Cyprien ou les martyrs d'Abitina[3]. Mais, à ces victimes des païens, ils joignirent ceux des leurs qui avaient succombé dans les batailles ou les querelles avec les Catholiques, ceux-là mêmes qui s'étaient tués dans un accès d'exaltation farouche[4]. Ces martyrs de la secte, encore plus chers que les autres au cœur des foules, ont été innombrables : ils se comptaient par milliers[5]. Ils peuplaient les cimetières, les basiliques, et toutes ces chapelles qui s'alignaient le long des routes, jusque dans les coins perdus de la campagne[6]. De là vient sans doute qu'on découvre chaque année en Afrique tant d'inscriptions ou listes de martyrs. Ces intrus se glissaient naturellement dans les calendriers locaux et dans la liturgie des Églises dissidentes[7]. On fêtait réguliè-

1) *Acta Saturnini*, 19-20 ; *Collat. Carthag.*, III, 258.

2) Optat, I, 16 ; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 83 ; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 461.

3) *Acta Saturnini*, 1-2 ; 16-20 Baluze ; Augustin, *Sermo* 310, 1 ; *Epist.* 93, 10, 35-45 ; 108, 3, 9-12 ; *De baptismo*, I, 18, 28 ; II, 1 et suiv. ; *Contra Cresconium*, II, 31, 39 ; III, 1, 2 et suiv.

4) *Passio Donati*, 4-14 ; *Passio Marculi*, p. 760-766 Migne ; Optat, III, 4 ; Augustin, *Epist.* 88, 8 ; 185, 2, 8 ; 204, 1-2 et 5 ; *Sermo*, 138, 2 ; *Contra Gaudentium*, I, 22, 25 ; 27, 30-31 ; 28, 32.

5) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 768 Migne ; Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

6) *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 2.

7) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29.

rement leurs anniversaires[1] ; on gravait leurs noms sur les autels, les balustrades ou les colonnes des basiliques[2]. Dans la liturgie traditionnelle, partout où étaient invoqués ou nommés des martyrs authentiques, on ajoutait à leurs noms ceux des principaux martyrs de la secte, de Donat, de Marculus, de Maximianus et d'Isaac, ou de quelque saint particulièrement cher aux gens de la localité[3]. De là, beaucoup de ces intrus ont réussi à s'introduire dans le Martyrologe Hiéronymien, jusque dans le Martyrologe Romain.

Les schismatiques africains considéraient comme nuls les sacrements conférés par les Catholiques : l'ordination aussi bien que le baptême[4]. Un pamphlétaire de la secte disait des cérémonies de l'Église rivale : « Ces rites trompeurs, ces mystères fictifs sont célébrés moins pour le salut que pour la perte des malheureux adeptes. C'est un sacrilège qui érige l'autel, un profane qui officie, un coupable qui baptise, un blessé qui soigne, un persécuteur qui vénère les martyrs, un traditeur qui lit les Évangiles, un incendiaire du divin Testament qui promet l'héritage du ciel[5] ». Les schismatiques s'appuyaient sur un raisonnement sophistique pour refuser aux clercs catholiques tout pouvoir de conférer les sacrements. Ils résumaient leur théorie en cette formule : « Celui qui n'a pas ce qu'il prétend donner, comment le donnerait-il?[6] ». Pour les Catholiques africains du IVe siècle, peu importait la personne du clerc : car Dieu seul opérait dans les sacrements. Pour les Donatistes, l'efficacité du sacrement dépendait également de l'intermédiaire, de la personne ; le sacrement ne pouvait donc être conféré que par un homme

1) *Passio Donati*, 9 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29 ; *Epist.* 29, 11.

2) *Passio Donati*, 8 ; Optat, III, 4.

3) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29.

4) Optat, III, 11 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 32, 72 ; 23, 27 ; 50-54, 115-123 ; *De unico baptismo*, 11, 19.

5) *Acta Saturnini*, 19 Baluze.

6) Optat, V, 4 et 6.

de conscience pure, et dans la véritable Église. Or, tous les Catholiques, héritiers et complices des traditeurs du temps de Dioclétien, étaient souillés à jamais; donc, leurs ordinations et toutes leurs cérémonies étaient nulles. On ne pouvait être baptisé ou ordonné que par des clercs de la seule Église légitime, la seule innocente, l'Église de Donat[1]. Les dissidents poussaient si loin cette théorie, qu'ils assimilaient nettement les Catholiques aux païens[2]. Optat de Milev le leur reprochait amèrement : « A des chrétiens, même à des clercs, vous dites : Soyez chrétiens! Par un miracle de votre façon, vous osez dire à tout Catholique : Gai Sei, Gaia Seia, tu es encore païen ou païenne! Celui qui a fait profession de se tourner vers Dieu, tu l'appelles païen!... Si tu obtiens l'assentiment de celui que tu séduis, cet assentiment et l'imposition de tes mains et quelques formules te suffisent pour faire d'un chrétien un chrétien. Celui-là vous paraît chrétien, qui s'incline devant votre volonté, non celui qui a été guidé par la foi[3] ». En conséquence, tout Catholique rallié à l'Église de Donat, fût-il clerc ou évêque, était relégué d'abord dans les rangs des catéchumènes ou des pénitents[4]. C'est ce qui explique certains rites du baptême et de la réconciliation dans les Églises dissidentes.

Les pénitents dont le seul crime était d'avoir été catholiques, étaient soumis à des humiliations particulières. On s'acharnait surtout contre les clercs. Pour eux, on « préparait le rasoir », suivant la pittoresque expression d'Optat[5]. Non seulement on les astreignait aux épreuves ordinaires des pénitents : cilice et cendres, confession publique, supplication aux fidèles, renonciation au Diable, agenouillement sous le voile, imposition des mains. Mais encore, on rasait la

1) Optat, V, 4-7; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 2-7, 4-16; 32-37, 72-85.

2) Optat, III, 11; Augustin, *Epist.* 35, 3; *Enarr. in Psalm.* 145, 16.

3) Optat, III, 11.

4) *Ibid.*, II, 24-26; Augustin, *De unico baptismo*, 11, 19; *Collat. Carthag.*, I, 197.

5) « Parasti novaculam » (Optat, II, 23).

tête des clercs et des évêques, on dépouillait les religieuses de leur *mitra*; on purifiait les personnes, comme les murs et le dallage des basiliques reconquises sur l'Église rivale[1]. Les malheureux Catholiques égarés dans le parti de Donat ne pouvaient y reprendre leur rang qu'après une longue série d'épreuves humiliantes : une dégradation complète, une pénitence particulièrement dure, un nouveau stage de catéchumène, un nouveau baptême suivi d'une nouvelle ordination ou d'une nouvelle consécration[2].

Les rites du baptême étaient à peu près ceux du vieil usage africain. En attendant, le Catholique rallié de gré ou de force devait commencer par se déclarer païen, et était inscrit comme tel sur les listes de catéchumènes[3]. Comme dans l'autre Église, le baptême avait lieu généralement au moment des fêtes de Pâques; mais on pouvait baptiser aussi à d'autres époques de l'année, quand les circonstances paraissaient l'exiger[4]. Les cérémonies proprement dites du baptême ne présentent aucun trait particulier à la liturgie des dissidents. Augustin décrit quelques-uns de ces rites, dans une lettre où il conte l'histoire d'un jeune brutal de son diocèse qui venait de passer au Donatisme : « Il menace sa mère, il passe au parti de Donat; furieux encore, il se fait rebaptiser; tout frémissant encore de l'attentat contre sa mère, il est revêtu de vêtements blancs; il s'installe entre les balustrades, qu'il dépasse de la tête, bien en vue; puis, sous les regards de l'assistance qui gémit, cet homme, qui médite de tuer sa mère, se dresse comme renouvelé par l'eau sainte... Les clercs qui l'ont sanctifié le presseront sans doute de de tenir sa promesse dans l'octave de sa retraite[5] ».

Dans la liturgie du baptême donatiste, le seul trait vrai-

1) Optat, II, 23; VI, 4.

2) *Ibid.*, II, 19-26; Augustin, *Epist.* 23, 2; 106, 1; 108, 1; *De unico baptismo*, 11, 19; *Collat. Carthag.*, I, 188 et 197.

3) Optat, III, 11; Augustin, *Epist.* 35, 3; *Enarr. in Psalm.* 145, 16; *In Johannis Evangelium tractatus* V, 13.

4) Augustin, *De baptismo*, V, 6, 7; *Epist.* 51, 4.

5) *Epist.* 34, 2-3.

ment caractéristique était l'usage de conférer de nouveau ce sacrement aux hérétiques convertis, même aux Catholiques. Cette pratique était d'ailleurs conforme à la vieille tradition locale, celle de Cyprien ; les Catholiques africains eux-mêmes n'y avaient renoncé qu'en 314[1]. Cependant, bien des gens refusaient de se soumettre à ce second baptême, notamment en Maurétanie. C'est pour cela que, vers 336, un concile d'évêques schismatiques et Donat lui-même avaient autorisé à dispenser de cette cérémonie les Catholiques ralliés au schisme[2]. Plus tard, les dissidents revinrent sur cette concession, et, dans plusieurs conciles, décidèrent qu'on rebaptiserait tout le monde[3]. Néanmoins, même au temps d'Augustin, la pratique du second baptême choquait encore beaucoup d'Africains attirés vers le schisme, et les empêchait de se convertir[4]. Elle paraît bien n'avoir pas été observée dans toutes les communautés dissidentes à la fin du IVe siècle : vers 392, Augustin ne voulait pas croire que l'évêque schismatique de Sinitum eût rebaptisé un diacre catholique[5]. Cette question du second baptême, qui jadis avait mis aux prises les Églises de Carthage et de Rome, est une de celles qui, dans l'Afrique du IVe siècle, passionnèrent le plus les deux Églises rivales et donnèrent lieu aux plus vives polémiques.

Là, comme ailleurs, le Donatisme n'avait guère innové. Mais il restait immobile, tandis que l'Église catholique continuait à évoluer. Il repoussait toutes les nouveautés venues de Rome ou d'Orient, s'en tenait aux vieux usages qu'abandonnaient en partie les Catholiques africains, et se contentait d'adapter ces usages aux principes et aux besoins de la secte. Dans sa liturgie, comme dans sa hiérarchie et presque toute son organisation, il était l'image fidèle du passé africain.

C'est pour cela que les schismatiques s'attachaient si

1) *Concil. Arelat.* ann. 314, can. 8. — Cf. *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 1.

2) Augustin, *Epist.* 93, 10, 43.

3) *Epist.* 23, 5 ; 44, 5, 12.

4) *De baptismo*, V, 5, 6.

5) *Epist.* 23, 2.

ardemment au souvenir et à la tradition de saint Cyprien. Ils vénéraient en lui non seulement le grand évêque et le glorieux martyr, mais surtout le représentant le plus illustre et le plus autorisé de cette antique Église nationale dont ils se croyaient les seuls héritiers. Ils invoquaient sans cesse son nom, son œuvre et son rôle, pour justifier leur attitude et leur doctrine, notamment leur pratique du second baptême[1]. Ce patronage du plus grand des évêques de Carthage ne laissait pas que d'embarrasser les Catholiques, et Augustin lui-même : d'autant mieux que les schismatiques avaient pleinement raison, historiquement. Augustin cherchait à expliquer les idées de Cyprien, sans le compromettre : il le réfutait en alléguant les circonstances atténuantes, il essayait de démontrer que Cyprien aurait eu une autre manière de voir, s'il eût vécu cent ans plus tard[2]. Malgré tout, le fait brutal éclatait aux yeux : cette doctrine des dissidents africains, cette doctrine qu'on déclarait si coupable, c'était la doctrine de Cyprien. Alors, Augustin exhortait les schismatiques à suivre du moins jusqu'au bout l'exemple du grand évêque, qui n'avait pas rompu avec ses contradicteurs : « Insensés Donatistes, vous que nous désirons et souhaitons ramener à la paix et à l'unité de la sainte Église, vous que nous voulons guérir, que répondez-vous à ceci? Sans doute, vous avez coutume de nous objecter les lettres de Cyprien, la doctrine de Cyprien, le concile de Cyprien : pourquoi donc invoquer l'autorité de Cyprien pour justifier votre schisme, et ne pas suivre son exemple en restaurant la paix de l'Église?[3] ».

Tant qu'il y eut des Donatistes, leur Bible fut presque exclusivement celle de Cyprien. Au lendemain du schisme, les deux Églises africaines étaient entièrement d'accord, et

1) *De baptismo*, I, 1; 18, 28; II, 1 et suiv. ; *Contra Cresconium*, II, 31, 39; 32, 40; III, 1 et suiv.; IV, 17, 20; *Epist.* 93, 10, 35-45; 108, 3, 9-12.

2) *De baptismo*, I, 1 et suiv. : II, 1 et suiv. ; III, 1 et suiv., *Epist.* 93, 10, 35-45; *Contra Cresconium*, II, 31, 39 et suiv. ; III, 1 et suiv.

3) *De baptismo*, II, 3, 4.

sur le canon des livres saints, et sur le choix des textes latins. Mais tandis que la Bible latine des Catholiques se transformait peu à peu, la Bible donatiste resta immuable[1]. Les schismatiques conservèrent tous les livres qui figuraient en 312 au canon de l'Afrique chrétienne[2]. Mais ils n'acceptèrent pas les ouvrages admis par les Catholiques africains au cours du IVe siècle : pour l'Ancien Testament, les deux premiers livres d'Esdras; pour le Nouveau, l'*Épître aux Hébreux*, et la plupart des *Épîtres* dites « catholiques », la deuxième de Pierre, la deuxième et la troisième de Jean, les *Épîtres* de Jacques et de Jude[3]. En ce qui concerne le texte latin, la divergence entre les deux Églises commença plus tard, mais alla beaucoup plus loin. Jusque vers la fin du IVe siècle, les deux partis ne connurent que les antiques versions « africaines » du temps de Cyprien[4]. Mais Augustin rapporta de Milan et popularisa en Afrique des textes « italiens revisés ». Un peu plus tard, arrivèrent dans la contrée les versions de saint Jérôme. Dès lors, la Bible des Catholiques africains fut une mosaïque de textes d'origines très diverses, appartenant à trois familles distinctes : vieux textes « africains », textes « italiens revisés », Vulgate de Jérôme[5]. Au contraire, les Donatistes continuèrent à employer presque exclusivement les vieilles traductions contemporaines de Cyprien[6]. Sans doute, Tyconius traduisit à son tour l'*Apocalypse*[7]; mais cette version d'un demi transfuge ne paraît pas avoir été adoptée par les dissidents, et Tyconius lui-même avait pris pour base

1) Cf. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, p. 136 et suiv.

2) Optat, III, 9; Augustin, *Epist.* 43, 8, 21 ; 53, 1, 3; 87, 5; 105, 2, 7; 105, 4, 14; 129, 3; *Enarr. in Psalm.* 54, 16; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 12, 31.

3) *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 229 et suiv.

4) *Ibid.*, t. I, p. 134 et suiv.

5) *Ibid.*, t. I, p. 138 et suiv.

6) *Ibid.*, t. I, p. 157 et suiv.

7) Primasius, *Comment. super Apocalypsin Johannis*, ad cap. 9, 16 : « Alia translatio, quam Tyconius exposuit, habet... »

de son Commentaire le vieux texte de Cyprien[1]. En fait, les Donatistes s'en sont tenus toujours aux antiques versions « africaines ». On le constate à la Conférence de 411, où leurs citations bibliques concordent avec celles de Cyprien, tandis que leurs adversaires emploient de préférence les textes « italiens » ou même la traduction de Jérôme[2]. Même contraste dans les ouvrages qui mettent aux prises des interlocuteurs appartenant aux deux partis rivaux : par exemple, dans le *Contra litteras Petiliani*, le *Contra Cresconium*, ou le *Contra Fulgentium*[3]. La Bible des Donatistes a conservé, par là, une physionomie originale. Comme ils n'avaient pas d'adeptes en Orient et presque pas hors d'Afrique, comme d'ailleurs la plupart d'entre eux savaient mal le grec, ils n'ont pas eu, ainsi que leurs compatriotes catholiques, la tentation de consulter des versions étrangères ni de reviser leurs vieux textes sur des manuscrits grecs : leur Bible n'a pas plus subi les influences orientales que les influences italiennes. En cela, comme en tout, ils ont été les représentants obstinés de l'antique tradition africaine.

Pour la discipline, ils prétendaient remonter plus haut encore, plus loin que les plus lointaines origines de l'Église d'Afrique : jusqu'à l'âge apostolique. Leur idéal était l'idéal évangélique. Dans la règle de vie, l'Évangile et le martyre étaient les deux idées fixes, les deux pôles du Donatisme. On peut dire de tous les schismatiques africains ce que le panégyriste de Marculus disait de son héros : « Il avait toujours à la bouche l'Évangile ; dans la pensée, le martyre »[4]. Cette préoccupation des sectaires se retrouve jusque dans les documents officiels. En 393, les évêques du Concile de Cabarsussa adressaient leur lettre synodale à tous les évêques, prêtres, diacres et fidèles « qui combattaient avec eux dans la vérité

1) Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche* (Erlangen et Leipzig, 1891), p. 78 et suiv.

2) *Collat. Carthag.*, III, 258.

3) *Contra Fulgentium Donatistam*, 1-26 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 6, 12 et suiv. ; *Contra Cresconium*, II, 17, 21 et suiv.

4) *Passio Marculi*, p. 762 Migne.

de l'Évangile »[1]. Au milieu du V[e] siècle, un évêque dissident de Maurétanie s'endormit, suivant son épitaphe, « dans la foi de l'Évangile »[2]. L'Église de Donat se considérait comme la seule Église « évangélique ».

Comme aux premiers âges du christianisme, elle croyait sentir passer en elle le souffle de l'Esprit-Saint. Il va sans dire que, d'après les sectaires, l'Esprit de Dieu s'était à jamais détourné de l'Église rivale. Parmenianus disait aux Catholiques : « Dans votre Église, quel Esprit peut-il y avoir, si ce n'est celui qui enfante les fils de l'Enfer? »[3]. Plus le Diable gagnait de terrain chez les Catholiques, plus Dieu se manifestait chez les Donatistes. Suivant un pamphlétaire du parti, c'est l'Esprit Saint qui avait inspiré le manifeste des martyrs d'Abitina, point de départ du schisme[4]. Et ce pamphlétaire ajoutait : « Dans notre Église, les vertus du peuple sont multipliées par la présence du Saint Esprit... La joie de l'Esprit Saint, c'est de vaincre dans les confesseurs, de triompher dans les martyrs[5] ». L'Esprit est toujours là, quand les héros de la secte courent au-devant de la mort. Il est là, quand Marculus se précipite de son rocher, quand Maximianus déchire à Carthage l'édit d'union, quand Isaac injurie les Catholiques, quand les Circoncellions s'enivrent et se tuent pour mériter le Paradis[6]. Donat le Grand composa un ouvrage « Sur l'Esprit Saint », dont il passa plus tard pour avoir été une incarnation[7]. Petilianus de Constantine, qui avait commencé par être avocat (παράκλητος), laissait entendre qu'il

1) « In veritate Evangelii nobiscum militantibus » (Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20). — Petilianus de Constantine adresse l'un de ses ouvrages « dilectissimis fratribus, compresbyteris et diaconibus, ministris, per diœcesim nobiscum *in sancto Evangelio* constitutis » (*Contra litteras Petiliani*, II, 1, 2).

2) « In fide Evangelii » (Héron de Villefosse, *Bull. des Antiquaires de France*, 1900, p. 114).

3) Optat, II, 7.

4) *Acta Saturnini*, 17-18 Baluze.

5) *Ibid.*, 20.

6) *Passio Marculi*, p. 761 ; *Passio Maximiani et Isaac*, p. 760 Migne.

7) Jérome, *De vir. ill.*, 93. — Cf. Optat, III, 3 ; Augustin, *Sermo* 197, 4 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 7, 13.

pouvait bien avoir quelque parenté avec le Paraclet[1]. L'Esprit Saint a été le collaborateur assidu des politiques du parti, l'inspirateur et le président honoraire des conciles. On lit dans la lettre synodale des évêques maximianistes réunis à Cabarsussa en 393 : « Nous avons décrété, nous tous, évêques de Dieu, en présence du Saint Esprit... Nous avons décidé, nous et le Saint Esprit... »[2]. Les évêques primianistes, assemblés à Bagaï l'année suivante, ne furent pas moins affirmatifs : « Il a plu à l'Esprit Saint, qui est en nous, d'assurer la paix pour toujours et de briser les schismes sacrilèges... »[3]. En ces années-là, l'Esprit de Dieu dut être dans un cruel embarras : on le mettait en demeure d'excommunier simultanément Primianus au nom des Maximianistes, et Maximianus au nom des Primianistes.

Étant donné cette intervention constante de l'Esprit dans les affaires du parti, on ne saurait s'étonner que la foi au surnaturel ait été surexcitée dans l'âme des foules. Les Donatistes, à certains moments, ont été affolés de miracles. Non seulement ils croyaient, comme les Catholiques, aux guérisons miraculeuses et autres prodiges accomplis sur les tombeaux des martyrs; mais ils étaient convaincus que tels de leurs évêques vivants pouvaient à leur gré bouleverser les lois de la nature, et même entrer directement en communication avec Dieu[4]. Un jour que Donat le Grand était en prière, Dieu lui répondit du haut du ciel[5]. Le même Donat, l'évêque Pontius, qui vivait au temps de Julien, et bien d'autres, étaient célèbres pour leurs miracles[6]. A défaut de miracles, les mystiques moins ambitieux pouvaient espérer du moins une vision. Pour les confesseurs, c'était un phénomène cou-

1) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, III, 16, 19.

2) « Decrevimus omnes sacerdotes Dei, praesente Spiritu sancto... Placuit nobis et Spiritui sancto... » (*Sermo II in Psalm.* 36, 20).

3) « Placuit Spiritui sancto, qui in nobis est, pacem firmare perpetuam et schismata resecare sacrilega » (*Contra Cresconium*, III, 53, 59; IV, 10, 12).

4) *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 49.

5) *In Johannis Evangelium tractatus* XIII, 17.

6) *Ibid.*, XIII, 17; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 49.

rant. A Carthage, en 347, avant leur martyre, Isaac et Maximianus eurent, chacun de son côté, une vision[1]. En Numidie, avant de mourir, Marculus obtint le même privilège ; et son bourreau eut la même bonne fortune[2]. Ce qui est plus caractéristique, c'est que des apparitions surnaturelles se produisaient également dans le cours ordinaire de la vie. Au temps d'Augustin, elles n'étaient pas rares dans la communauté dissidente d'Hippone[3]. Vers l'année 400, un prêtre schismatique de Constantine cherchait à convertir un bourgeois catholique de la ville : à bout d'arguments, il raconta qu'un ange lui avait ordonné de renouveler sa tentative[4].

Forts de leur pouvoir surnaturel et de leur collaboration permanente avec l'Esprit Saint, les Donatistes prétendaient donner à leurs contemporains le spectacle de la véritable vie évangélique. Modestement, ils appelaient leur Église, l'Église « des Saints », ou « des Justes », ou « des martyrs »[5]. Et, naturellement, ils ne voyaient hors de leur communion que des sacrilèges, des coquins ou des traîtres. Optat de Milev et Augustin ont souvent raillé ces prétentions extravagantes, qui s'étalent dans la littérature donatiste et jusque dans les inscriptions de la contrée. « Dans votre orgueil, dit Optat aux schismatiques, vous revendiquez pour vous le monopole de la sainteté... Mais vous-mêmes, qui voulez être considérés par les hommes comme des saints et des justes, apprenez-nous d'où vous vient cette sainteté que vous usurpez si témérairement... D'où vient donc que, par orgueil, vous affichez une sainteté parfaite ?... Quand vous voulez remettre les péchés, vous proclamez bien haut votre innocence, et vous pardonnez aux autres comme si vous n'aviez en vous-

1) *Passio Maximiani et Isaac*, p. 768 et 770-771 Migne.

2) *Passio Marculi*, p. 763-764 Migne.

3) Augustin, *Ad Catholicos Epistula Contra Donatistas*, 19, 49.

4) *Epist.* 53, 1.

5) *Acta Saturnini*, 19-20 Baluze; *Collat. Carthag.*, III, 258; Optat, II, 1; 14; 20; III, 10; V, 7; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 44; 67, 149-150; *Sermo* 99, 8; *Epist.* 185, 9, 37-38.

mêmes aucun péché... Vous vous vantez d'être des saints : et nous, vous nous méprisez manifestement, ouvertement »[1]. Cinquante ans plus tard, Augustin écrit à son tour : « Nous le savons, les Donatistes s'attribuent une telle surabondance de justice, qu'ils prétendent non seulement avoir en eux la justice, mais encore la communiquer à d'autres hommes »[2].

Malheureusement, la pauvre nature humaine infligea souvent un cruel démenti à cette orgueilleuse prétention de réaliser sur la terre l'idéal évangélique. Sans doute, il y eut parmi les Donatistes beaucoup de très honnêtes gens, dont le péché mignon était seulement de pousser l'effort vers la sainteté jusqu'à l'oubli des préceptes chrétiens sur la fraternité et la charité. Mais les défaillances de tout genre furent innombrables et graves. Ne parlons ni des Circoncellions, ni de toutes les violences des clercs schismatiques, ni même des attentats contre les évêques et les prêtres catholiques : aux yeux des sectaires, ces crimes de droit commun trouvaient leur excuse dans l'intérêt du parti, dans le dévouement fanatique de vrais chrétiens pressés de faire régner sur la terre la paix de Jésus et de Donat. Mais la sainteté donatiste a été bien souvent compromise par d'autres distractions des « Saints ». Les annales de l'Église schismatique sont pleines d'histoires scandaleuses : proscriptions de rebelles, procès en malversations, aventures galantes, anecdotes scabreuses. On nous parle de prêtres, d'évêques donatistes, déposés à la suite de vilaines intrigues[3]. Au début du ve siècle, l'évêque d'Aquae, près Thusurus, fut convaincu d'adultère[4]. Quelques années auparavant, un certain Cyprianus, évêque de Thubursicum Bure, avait été « surpris avec une femme de mauvaise vie dans un mauvais lieu, puis traduit devant Primianus de Carthage, et condamné »[5]. On pourrait multiplier les exemples.

1) Optat, II, 1 et 20.

2) Augustin, *Epist.* 185, 9, 37.

3) *Collat. Carthag.*, I, 129-130; 201; 208; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 26, 61; III, 34, 40.

4) *Collat. Carthag.*, I, 208.

5) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, III, 34, 40.

Malgré leurs belles phrases sur l'austérité et la pureté, les évêques et les clercs schismatiques semblent avoir été plus faibles contre le Diable que leurs compatriotes et collègues catholiques.

On étouffait ces scandales tant qu'on pouvait. On cherchait surtout à les cacher aux Catholiques. Mais, peu à peu, les langues se déliaient; les polémistes tiraient bon parti de ces histoires, à commencer par Augustin, qui a pris soin de nous renseigner. L'Église schismatique dut se rendre à l'évidence, et introduire dans ses communautés de « Justes » les institutions boiteuses de la justice humaine. Comme l'Église catholique, elle avait ses tribunaux ecclésiastiques, qui connaissaient de toutes les affaires religieuses, des questions de discipline, parfois même, de certaines affaires profanes. Un tribunal de ce genre existait dans le diocèse d'Hippone, et, probablement, dans tous les diocèses de l'Église schismatique[1]. En Numidie, on pouvait en appeler au tribunal du primat ou au synode provincial, puis à Carthage. Dans les autres régions africaines, les appels étaient directement soumis au primat de Carthage ou au Concile général, dont relevaient tous les évêques. On dut souvent sévir, prononcer des excommunications, déposer des évêques ou des clercs[2]. On déposa même parfois le chef du parti : Primianus au concile de Cabarsussa, Maximianus au concile de Bagaï[3]. C'étaient de mauvais jours pour la sainteté donatiste.

Une dernière question se pose à propos du Donatisme : était-ce seulement un schisme, ou, en même temps, une hérésie? — La réponse est facile pour des modernes : elle l'était beaucoup moins pour les gens du IVe siècle.

En étudiant pièce à pièce l'organisation de l'Église dissi-

1) *Epist.* 33, 5.

2) *Contra litteras Petiliani*, III, 34, 40; *Collat. Carthag.*, I, 129-130; 201; 208.

3) Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20; *Contra Cresconium*, III, 53, 59; 56, 62.

dente, nous y avons relevé des divergences avec l'Église catholique africaine du temps, mais des divergences de détail, et qui s'expliquent par l'instinct conservateur des schismatiques. En somme, rien qui sente l'hérésie. Il y a, cependant, une réserve à faire : à deux reprises, des Donatistes se compromirent un peu avec l'Arianisme. Vers 343, Donat le Grand reçut une lettre synodale du concile semi-arien de Sardique ; peu de temps après, il publia un livre *Sur la Trinité*, où on l'accusa d'avoir fait quelques concessions à la doctrine d'Arius[1]. Au début du v[e] siècle, quand les Goths ariens commencèrent à dominer l'Italie, des Donatistes, voyant leur Église persécutée par les Catholiques, cherchèrent à se concilier les vainqueurs du jour en déclarant adhérer à leur doctrine ; d'autres admettaient que le Fils est inférieur au Père, mais de même substance[2]. Enfin, vers le milieu du v[e] siècle, Théodoret prétendait que, sur la Trinité, les Donatistes étaient d'accord avec les Ariens[3]. On peut négliger l'affirmation de Théodoret, qui était mal renseigné sur les choses d'Afrique. Les autres témoignages sont irrécusables, et les faits bien établis ; mais on doit se garder d'en tirer des conclusions exagérées. Augustin met les choses au point : la grande majorité des Donatistes étaient parfaitement orthodoxes, quelques-uns seulement inclinaient vers l'hérésie[4]. Ou plutôt, vers les hérétiques, et pour des raisons où la foi n'avait rien à voir. Comme au temps de Donat, c'est pour des motifs politiques que l'on se rapprochait des Ariens. D'ailleurs, ces tentatives de rapprochement restèrent isolées, et n'eurent pas de suite. L'exemple des contemporains, et d'Augustin lui-même, nous autorise à n'attacher aucune importance à ces fantaisies théologiques de quelques dissidents africains. Donc, pour l'historien moderne,

1) Mansi, *Concil.*, t. III, p. 126 ; Jérome, *De vir. ill.*, 93 ; Augustin, *Epist.* 44, 3, 6 ; *Contra Cresconium*, III, 34, 38 ; IV, 44, 52.

2) Augustin, *Sermo* 183, 5, 9 ; *Epist.* 185, 1.

3) Théodoret, *Haereticarum fabularum compendium*, IV, 6.

4) Augustin, *Epist.* 61, 2 ; 185, 1 ; *Sermo* 183, 5, 9.

aucun doute n'est possible : le Donatisme est simplement un schisme.

Mais que pensaient là-dessus les contemporains, et, avant tout, les Africains? En réalité, ils n'ont jamais pu se mettre d'accord, et cela pour deux raisons : les mots, dans le langage ordinaire, n'avaient pas alors la précision qu'ils ont aujourd'hui ; puis, chacun des deux partis avait intérêt à tirer à lui ces mots, et même en divers sens selon les temps. Beaucoup de Donatistes, comme Parmenianus, considéraient sincèrement leurs adversaires comme des hérétiques[1] ; et le fait n'a rien de surprenant, puisque les clercs dissidents traitaient en païens les Catholiques convertis[2]. Quant aux polémistes catholiques, ils ont beaucoup varié sur ce point. Dans l'entraînement des controverses, ils appelaient souvent leurs contradicteurs des hérétiques[3]. Mais, quand ils avaient des raisons de préciser, ils pesaient davantage les mots. Chose curieuse, ils ont incliné dans un sens ou dans l'autre, selon l'intérêt du moment. Jusque vers la fin du IVe siècle, les lois générales contre les hérétiques n'atteignaient pas encore les schismatiques. Aussi les Catholiques africains, comptant sur la libre discussion pour ramener leurs adversaires, les ménagent visiblement, répètent que les Donatistes sont simplement des schismatiques, séparés seulement de l'Église par le schisme même. C'est ce que proclame Optat de Milev dans ses réponses à Parmenianus[4] ; c'est aussi la pensée d'Augustin au temps de sa prêtrise et dans les premières années de son épiscopat[5]. C'était, d'ailleurs, l'opinion des hommes d'État et des empereurs : les édits « d'union » n'auraient pas eu de sens, si le Donatisme avait été autre chose qu'un

1) Optat, I, 5 ; 10 ; 12.

2) *Ibid.*, III, 11 ; Augustin, *Enarr. in Psalm.* 145, 16 ; *In Johannis Evangelium tractatus* V, 13.

3) Optat, I, 3 ; IV, 6 et 8 ; Augustin, *Epist.* 29, 11 ; 61, 1 ; 66, 1 ; *Sermo* 62, 12, 18 ; *Enarr. in Psalm.* 35, 9 ; 54, 20 ; 57, 6 et 15 ; 124, 5 ; *Retract.*, I, 20 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13 ; *Contra litteras Petiliani*, I, 1.

4) Optat, I, 5 ; 10 ; 12 ; II, 1 ; III, 9 ; V, 1.

5) Augustin, *Epist.* 43, 1 ; 61, 1-2 ; *Enarr. in Psalm.* 54, 16.

schisme. Mais le jour vint où le schisme africain fut légalement assimilé aux hérésies[1]. Dès lors, les Catholiques s'évertuèrent à démontrer que ce schisme était aussi une hérésie[2]. Par contre, les Donatistes commencèrent à s'apercevoir que, même du point de vue de leurs adversaires, ils étaient seulement des schismatiques[3]. Les deux partis avaient changé de thèse : conséquence singulière, mais très humaine, d'une constitution impériale.

Depuis le début du v[e] siècle, les dissidents africains furent officiellement traités en hérétiques. Vers l'année 400, un rescrit d'Honorius avait ordonné de leur appliquer les lois qui interdisaient aux hérétiques de recevoir ou de faire des donations ou des legs[4]. Vers la fin de 403, à la suite de l'attentat commis contre son collègue Possidius, Crispinus de Calama fut condamné à une amende de dix livres d'or en vertu de la loi de Théodose qui visait les hérétiques[5]. Encouragés par cette sentence, et poussés à bout par les violences de leurs adversaires, les évêques catholiques, réunis à Carthage le 16 juin 404, demandèrent à l'empereur d'assimiler définitivement le Donatisme aux hérésies[6]. L'édit du 12 février 405 leur donna pleine satisfaction. Honorius y proclame sa ferme résolution d'anéantir cette secte qui « dans la crainte d'être appelée une hérésie, se couvrait du nom de schisme », mais qui « par sa pratique du second baptême, avait transformé le schisme en hérésie »[7].

C'est précisément entre les années 400 et 405 que les polémistes des deux partis firent volte-face. Un Donatiste, Cresconius, entreprit de démontrer que ses amis n'étaient pas des

1) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 4.

2) Augustin, *Epist.* 87, 4; 93, 11, 46; *Contra Cresconium*, II, 3-7, 4-9; *De haeres.*, 69.

3) *Contra Cresconium*, II, 3, 4.

4) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 12, 19.

5) *Epist.* 88, 7; 105, 2, 4; *Contra Cresconium*, III, 47, 51; Possidius, *Vita Augustini*, 14.

6) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93.

7) *Cod. Theod.*, XVI, 6, 4.

hérétiques, qu'aucune divergence de doctrine ne les séparait des Catholiques. A la confusion volontaire que trahissaient les rescrits de l'empereur et les arrêts des tribunaux, il opposa une définition rationnelle des deux termes abusivement assimilés : « Une hérésie, dit-il, est une secte composée de gens dont la doctrine est différente ; un schisme est une rupture entre gens qui ont la même doctrine »[1]. C'était la première fois qu'un Donatiste y voyait si clair. Augustin fut embarrassé. Il ne trouvait pas décisif l'argument tiré du second baptême : argument qui, depuis un siècle, n'avait pas empêché les Catholiques africains de voir dans leurs adversaires de simples schismatiques. D'autre part, il approuvait et cherchait à justifier l'édit impérial. Il imagina donc une définition ingénieuse et assez singulière : « Un schisme, dit-il, est une rupture *récente* avec l'Église, rupture causée par quelque divergence d'opinions ; car il ne peut y avoir schisme, si ceux qui le font n'ont pas quelque divergence d'opinions. L'hérésie est un schisme *invétéré* »[2]. D'après cette thèse curieuse, le schisme devient hérésie par l'effet seul du temps. Cette explication, peu rationnelle en apparence, pourrait être justifiée dans une certaine mesure par des exemples historiques ; car souvent le schisme, à la longue, se complique d'hérésie. Mais ce n'était pas le cas pour le Donatisme, qui n'avait nullement varié depuis sa naissance. Il n'est donc pas certain que, sur ce point, Augustin ait raison contre Cresconius. Mais le fait légal était acquis : depuis la loi de 405, confirmée par bien d'autres, et sauf le court entr'acte de la Conférence de 411, le Donatisme fut définitivement assimilé aux hérésies, traité et proscrit comme tel.

Paul MONCEAUX.

1) Augustin, *Contra, Cresconium*, II, 3, 4.
2) *Ibid.*, II, 7, 9. — Cf. *Epist.* 87, 4 ; *De haeres.*, 69.

(*A suivre.*)

LE PARLER EN LANGUES DES PREMIERS CHRÉTIENS
ET SES CONDITIONS PSYCHOLOGIQUES

Il y a trois quarts de siècle un médecin français Lélut, consacrait au Démon de Socrate un livre[1] dont les conclusions sont aujourd'hui dépassées, mais qui mérite encore d'être cité pour la méthode qu'il inaugure. Le sous-titre en est significatif; le voici : *Spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire.* Il y dans ces mots tout un programme qui au début du vingtième siècle n'a rien perdu de son intérêt. L'ouvrage que M. Émile Lombard[2] vient d'écrire sur la glossolalie chez les premiers chrétiens et les phénomènes connexes montre mieux qu'aucun autre à nous connu ce que l'histoire, et l'histoire religieuse en particulier, peut attendre de la collaboration intime des deux disciplines que Lélut ambitionnait d'unir.

La méthode suivie par M. Lombard nous paraît si féconde qu'il ne peut être que profitable de l'étudier de près ; d'ailleurs, on le verra, en l'appliquant aux faits qu'il a lui-même groupés avec tant de sagacité, nous aboutirons à une interprétation de la glossolalie différente de la sienne, et nous verrons ainsi se poser devant nous des questions que nous ne prétendrons pas à résoudre mais qui, croyons-nous, offrent un intérêt de nouveauté pour les historiens des origines du christianisme et méritent de leur être signalées.

Nous nous placerons dans ce qui suit au point de vue du psychologue. Nous n'avons pas repris par nous-même l'étude des questions de critique qui se posent à propos des documents que nous citerons. M. Lombard, qui est un théologien, nous a paru être très au courant des travaux poursuivis en Allemagne et ailleurs sur les épîtres de Paul et sur les Actes des Apôtres; nous avons adopté ses solutions sous bénéfice d'inventaire.

La première épître de saint Paul aux Corinthiens répond à une lettre par laquelle la communauté chrétienne de Corinthe avait demandé à

1) F. Lélut, *Du démon de Socrate*. Paris, 1836.

2) Emile Lombard, *De la glossolalie chez les premiers chrétiens*, Préface de Th. Flournoy. Lausanne, 1910.

l'apôtre son avis sur plusieurs cas embarrassants. Une de ces questions se rapportait aux *inspirés* (πνευματικοί); elle provoqua une réponse qui remplit les chapitres XII-XIV de l'épître, dans lesquels Paul apprécie, quant à leur valeur religieuse et à la part qu'il convient de leur faire dans le culte public, les *dons spirituels* auxquels les Corinthiens attachaient un si grand prix. Parmi ces dons, ou charismes, aucun n'excitait l'admiration et l'émulation ambitieuse des fidèles autant que le « parler en langues » ou glossolalie.

En quoi consistait la glossolalie corinthienne? Paul ne la décrit pas; il s'agit de faits bien connus de ses lecteurs. Mais il y a dans ces chapitres assez d'indications pour que nous puissions arriver à une définition provisoire du phénomène. La glossolalie est un langage, mais d'une espèce bien particulière.

D'abord celui qui parle en langues ne parle pas « avec son intelligence » (I Cor. XIV, 2. 14. 15. 19), il n'est pas l'auteur de ce qu'il dit, il n'en est que l'organe. En d'autres termes la glossolalie est un phénomène *automatique*, étranger à la volonté consciente.

Ensuite, c'est un langage inintelligible aux auditeurs : on ne le comprend pas (I Cor. XIV, 2).

Enfin, c'est un langage susceptible de varier suivant les individus et suivant les cas ; il y a diverses sortes de langues (γένη γλωσσῶν) I Cor. XII, 10. 28 ; on peut penser que, comme les langues parlées par les divers peuples, les manifestations glossolaliques de Corinthe présentaient des différences de forme et d'apparence verbale.

Ces caractères du « parler en langues » corinthien se retrouvent dans des cas modernes, dont quelques-uns ont été décrits en grand détail et étudiés de près. Pourvu que l'on prenne certaines précautions, il est légitime de demander à ces observations contemporaines des renseignements supplémentaires sur la glossolalie corinthienne et notamment sur ses conditions psychologiques.

Des faits de glossolalie religieuse se produisent depuis plusieurs années en Allemagne et dans les pays scandinaves dans des assemblées piétistes qui ont subi fortement certaines influences américaines. On y aspire à reproduire tous les charismes de l'Église primitive : ce « réveil » s'intitule *Pfingstbewegung* « mouvement de la Pentecôte ». Bien que ses adeptes se soucient peu des psychologues, beaucoup de faits intéressants ont déjà été recueillis[1].

1) Pour la bibliographie voir Lombard, *op. cit.*

Mais les cas les plus instructifs sont, naturellement, les glossolalies isolées plus faciles à observer en détail. Ici il ne s'agit pas toujours d'un parler en langues d'inspiration chrétienne.

Le cas le plus important, parce que le mieux décrit, est celui de Mlle Smith, le médium étudié par M. Flournoy[1]; elle prononce en transe plusieurs phrases en des langues inconnues, dont l'une présente dans sa forme des ressemblances frappantes avec le sanscrit, tandis que les autres sont censées être les idiomes parlés sur Mars, sur Uranus, et sur d'autres planètes habitées.

C'est de ces cas contemporains soigneusement étudiés qu'il faut partir pour comprendre le mécanisme psychologique du parler en langues de Corinthe, et, pour assigner à la glossolalie, telle que nous l'avons sommairement décrite, sa place parmi les phénomènes très variés d'automatisme vocal qui vont s'échelonnant depuis les cris et soupirs inarticulés jusqu'à ces suites compliquées de mots tout neufs employés de façon conséquente, à ces « glossopoièses, » dont le martien de Mlle Smith est le plus bel exemple.

Dans le chapitre qu'il consacre spécialement à l'explication psychologique des faits qu'il étudie, M. Lombard se place successivement à trois points de vue différents ; il consulte l'une après l'autre la psychologie des foules, la psychologie du langage, la psychologie de la religion. Il admet que « la glossolalie devient épidémique au même titre que tout geste et tout acte de participation suggérés à une assemblée ou à un conventicule suffisamment unifiés ». Mais cela ne fait que reculer le problème aux individus qui servent d'initiateurs. La psychologie du langage nous fait faire un pas de plus : les automatismes vocaux sont toujours la manifestation d'un état affectif intense. « Prédominance des facteurs émotifs : telle est la caractéristique soit des recommencements du langage dans la première enfance, soit des survivances de cette phase infantile dans notre parler d'hommes adultes et civilisés ». De même « le pseudo-langage comme tel a des analogies enfantines[2] ».

Or la psychologie de la religion nous amène à voir dans l'émotion ce qu'il y a de plus profond dans l'expérience religieuse. « La religion est par excellence le domaine des contrastes ». Le mot célèbre de Goethe,

1) *Des Indes à la planète Mars.* Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie. Paris et Genève, 1900 (les nouvelles éditions sont conformes à la première). — Nouvelles observations sur un cas...., *Arch. de psychologie*, I. Genève, 1902.

2) Lombard, *op. cit.*, p. 112, 126, 127.

devise de toutes les grandes passions humaines : « *Himmelhoch jauchzend — zum Tode betrübt!* » n'apparaît jamais plus vrai qu'en présence des manifestations, si contradictoires et pourtant si unes, de l'enthousiasme religieux[1]. »

En somme, M. Lombard voit dans la glossolalie quelque chose du même ordre que ces suites de mots incoordonnés, et parfois sans signification aucune, qu'une mère prodigue à son dernier-né, ou que de jeunes amoureux échangent sans se lasser. A un sentiment nouveau il semble que doivent correspondre des expressions nouvelles, à une transformation de l'être intérieur un bouleversement dans la façon dont il se manifeste.

Telle est, dans sa substance, l'explication psychologique que M. Lombard propose. Je vais chercher à faire voir pourquoi, toute riche qu'elle est, elle me paraît incomplète.

« Tout ce qu'on peut espérer dans cet ordre de questions, — écrit M. Lombard en terminant celui de ses chapitres qu'il consacre à la psychologie, — c'est d'arriver à montrer comment les caractères spéciaux d'un phénomène se rattachent à d'autres caractères plus généraux[2]. » Cela, assurément, M. Lombard l'a fait et avec une admirable richesse d'information, mais peut-être, même dans cet ordre de questions, était-il possible de faire mieux encore. La glossolalie de Mlle Smith est beaucoup plus complètement expliquée par M. Flournoy, que celle des Corinthiens ne l'est par M. Lombard ; cela ne tient pas seulement à la pauvreté des documents dont celui-ci dispose, cela tient surtout à ce qu'il a négligé à mon avis une circonstance extrêmement importante, toujours présente, selon moi, dans les cas de glossolalie et qui en est vraiment la condition nécessaire : *le désir* du sujet, qui se représente comme une fin à atteindre cette production d'un idiome différent de celui qu'il parle habituellement.

Toute l'élaboration du pseudo-langage hindou et des langues astrales de Mlle Smith est dirigée par le désir qu'elle a de répondre d'abord aux vœux de ses admirateurs, ensuite aux objections des psychologues qui l'étudient. Chacun des progrès que l'on peut noter dans ces automatismes linguistiques succède, à quelques mois de distance, à des souhaits, parfois très précis, formulés dans son entourage.

Le 6 mars 1895, au cours d'une vision hindoue, elle prononce deux

1) *Op. cit.*, p. 147.
2) *Ibid.*, p. 157.

mots d'allure sanscrite qui provoquent chez toutes les personnes présentes une « vive curiosité et le désir d'obtenir de plus longs fragments[1] ». Le 15 septembre (six mois après) le langage hindou fait explosion.

Quand au « martien », la première vision de la planète Mars est donnée comme une réponse au désir d'un des assistants; la table chargée de l'expliquer épelle : « Lemaitre, ce que tu désirais tant. » Cela se passe le 25 novembre 1894. Mais la langue elle-même, qui corrige une invraisemblance remarquée depuis longtemps sans doute (les Martiens du début parlaient français), n'apparait que le 2 février 1896. On essaie en vain d'obtenir une traduction; ce n'est encore qu'un pseudo-langage sans signification. Le 22 septembre 1896 (sept mois et demi après) vient une vraie phrase.

Le 13 février 1898 M. Flournoy expose à Léopold[2] (une seconde personnalité de Mlle Smith) toutes les raisons qu'il a de douter que le martien soit autre chose qu'un décalque du français, auquel il ressemble trop, par sa phonétique, par sa syntaxe, par son écriture et à bien d'autres points de vue encore. Le 2 novembre 1898 (huit mois et demi après) apparait un tout autre idiome, profondément différent et du français et du martien : l'ultra-martien.

Chaque création linguistique parait ainsi déclanchée par un désir précis ; une incubation de durée variable (de six mois à huit mois et demi) est nécessaire à l'apparition de la langue.

Dans les cas de glossolalie religieuse recueillis par M. Lombard, il en est plusieurs où ce désir et cette période d'attente sont expressément mentionnés. Un pasteur norwégien, M. Barrat raconte ainsi ce qui lui est arrivé : « J'entendis parler (au cours d'un séjour aux États-Unis) d'un grand réveil à Los Angeles en Californie et je compris qu'il était nécessaire de recevoir la puissance communiquée aux disciples de la Pentecôte.. J'espérais obtenir le don de langues de feu, afin de pouvoir parler diverses langues. Je dus attendre cinq semaines[3] ».

De même un des leaders du « mouvement de la Pentecôte » en Allemagne, le pasteur Paul écrit : « J'en vins à avoir faim et soif de parler ces langues, ce désir était d'une intensité telle que je ne puis l'exprimer. » Mais le parler en langues n'apparut qu'au bout d'un laps de temps que

1) Flournoy, *Des Indes...*, p. 263. Pour ce qui suit, voir p. 291, 141, 156, 246.

2) Le 16 octobre il refait la même démonstration à Mlle Smith.

3) Lombard, p. 113.

je ne suis pas en mesure de préciser. « La serre chaude, nous dit M. Lombard, était nécessaire pour achever la maturation du fruit. » L'image ne me paraît pas de mise : ce n'est pas la « serre chaude » qui est indispensable, mais le temps tout simplement.

Les documents ne sont pas toujours assez complets pour que nous y trouvions indiqué en tout autant de termes le désir, cause du travail subconscient qui s'épanouira en langage automatique, mais je ne connais pas de cas où nous ne soyons en mesure de reconstituer par hypothèse ce désir. A Corinthe, les textes nous montrent que les chrétiens aspiraient aux dons spirituels, qu'ils les recherchaient, et saint Paul paraît admettre que cette recherche en favorisait l'éclosion.

Si nous croyons que tous les faits de glossolalie se ressemblent en ce qu'il y a, à leur origine, un désir, nous ne méconnaissons pas pourtant les différences qui existent entre les cas recueillis.

Une des plus importantes tient à *l'origine de ce désir* qui est tantôt spontané et d'origine indivuelle, tantôt d'origine sociale et, si je puis dire, subi. Les idées de M. Durkheim sur le caractère de *contrainte* que présentent tous les faits sociaux sont suffisamment connues pour qu'il soit inutile d'y insister. Or, il n'est pas douteux qu'il n'y ait des glossolalies susceptibles d'une interprétation sociologique : pour en expliquer l'apparition chez certains sujets il faut remonter jusqu'à la pression qu'ils ont subie de la part de leur milieu. Il y a à l'origine de leurs automatismes un désir qu' « ils ont cru devoir » éprouver. Tel est sans doute le cas de cette jeune prophétesse irvingienne, Mary Campbell, dont nous parle M. Lombard[1]. « Elle appartenait à une famille de gens à la piété exaltée, nourris de l'idée que les dons de l'Esprit, précurseurs du retour de Christ, n'attendaient pour réapparaître que d'être demandés avec foi ».

Mais rien ne nous empêche d'admettre que le désir de reproduire en soi les charismes de l'Église primitive soit monté ailleurs spontanément au cœur d'un chrétien, sans pression aucune de la part de la communauté, et peut être en réaction contre elle.

Mais dans les cas mêmes où l'origine du désir, cause du parler en langues, devra être cherchée dans le milieu, nous ne parlerons d'une *contagion* qu'avec beaucoup de circonspection.

Ce qui est contagieux c'est avant tout le geste simple, l'expression du

1) *Op. cit.*, p. 116.

visage, ce qui donne matière à une représentation claire douée de pouvoir idéomoteur. C'est, secondairement, l'émotion qui est, comme l'ont montré Lange et James, l'aspect psychologique de ces mouvements extérieurs que nous sommes portés à imiter rien qu'en les voyant. Ainsi on peut dire que l'ennui est contagieux, parce que, primitivement, le bâillement ou l'attitude accablée sont contagieux.

Si nous voulons conserver aux mots leur sens, nous n'irons pas plus loin. La création d'une langue, ou seulement d'un pseudo-langage, est quelque chose de beaucoup trop compliqué pour qu'on puisse parler de contagion. Des cris, des soupirs pourront être immédiatement imités ; le parler en langues nécessite tout un travail de la subconscience qui, nous l'avons vu, prend du temps. La part que nous pouvons reconnaître à la contagion, dans la production de la glossolalie, se ramène donc à ceci : le *désir* de parler en langues, ou plus exactement encore l'*admiration* qu'éprouve une assemblée pour le glossolale, peuvent être contagieux comme toutes les émotions.

On peut classer les cas de glossolalie en se plaçant à un autre point de vue encore : suivant *les motifs du désir* qui est au point de départ du phénomène. Les faits réunis par M. Lombard se grouperaient ainsi naturellement en deux classes : les glossolalies *chrétiennes* où le désir de parler en langues se rattache à celui d'avoir la « plénitude de l'Esprit » et de reproduire dans son entier l'expérience religieuse des premiers chrétiens — les glossolalies *spirites* où le désir de parler des langues étrangères va avec l'ambition qu'a le sujet de donner des preuves de ses incarnations précédentes et de ses facultés médianimiques. Ce que nous avons cité déjà du pasteur Paul d'une part, de Mlle Smith de l'autre nous dispense de plus de détails à ce sujet.

Ces deux motifs généraux sont-ils les seuls à pouvoir provoquer des glossolalies ? Nous n'avons aucune raison de l'affirmer, et le contraire est beaucoup plus probable. J'ai moi-même eu l'occasion de signaler ailleurs[1] un petit fait, qui n'est pas de la glossolalie sans doute, mais qui y tient de près, l'apparition de quelques mots étrangers dans un rêve ; et j'ai cru l'avoir expliqué en constatant que l'auteur de ce rêve s'était récemment occupé de glossolalie sans y attacher aucune valeur religieuse, ni spirite, mais en exprimant le regret de ne pas connaître ces faits par une expérience personnelle. J'admets fort bien pour ma part

1) *Note sur un rêve* dans Arch. de Psychologie, VII, 194.

qu'un sujet prédisposé, disons un médium, pût en arriver à parler en langues, rien que pour avoir éprouvé le désir... de faire plaisir à un psychologue.

Mais, en fait, les cas de glossolalie à nous connus se rattachent tous ou au motif chrétien ou au motif spirite.

Le paragraphe que M. Lombard consacre à rechercher des faits de glossolalie antérieurs ou étrangers au christianisme est extrêmement intéressant, quand bien même — et en partie parce que — les conclusions en sont tout à fait négatives. On trouve dans les documents juifs et païens antérieurs au christianisme des phénomènes fort voisins du parler en langues : verbo-automatismes frustes, emploi extatique de termes rares et étranges. Mais de glossolalie, de pseudo-langage continu, il n'y a pas d'exemples.

Trois cas seulement dans l'antiquité classique suggèrent un rapprochement avec ce qui se passait à Corinthe[1] : l'un dans Lucien (*Alex. seu pseudom.*, c. 13), le second dans la vie d'Apollonius de Tyane par Philostrate, le troisième dans un fragment de Celse cité par Origène (*Contra Cels.* VII, 9). Tous les trois sont donc postérieurs à l'Épître aux Corinthiens. M. Lombard incline néanmoins à les considérer comme indépendants de la tradition chrétienne. Mais ce serait malaisé à démontrer. Rien que dans le livre des Actes on trouve deux récits qui prouvent l'admiration et l'émulation provoquées en Palestine et en Asie Mineure par les charismes chrétiens : celui de Simon le Magicien, et celui des fils de Scéva (Actes, VIII et XIX). Il s'agit, il est vrai, surtout du don de guérison, mais il est bien probable que les glossolales, si fort prisés des Corinthiens, eurent eux aussi leurs imitateurs ; ceux qu'attaquent Lucien et Celse, comme celui que Philostrate dans son roman propose à notre admiration, peuvent fort bien dériver indirectement des fidèles auxquels écrivait l'apôtre, ou des modèles palestiniens de ceux-ci, auxquels nous viendrons tout à l'heure.

Sans doute il ne faut pas abuser de l'argument du silence ; des conclusions négatives sont toujours sujettes à revision. Mais il reste que ni M. Lombard, dont l'érudition est admirable, ni la légion des commentateurs qui se sont occupés de l'Épître aux Corinthiens n'ont trouvé aucune glossolalie religieuse ni en Israël, ni dans le paganisme antique avant l'ère chrétienne, ni dans aucune des sociétés primitives

1) Lombard, p. 96-98.

ou demi-civilisées qui ont fourni par ailleurs tant de parallèles aux visions, aux prophéties, aux extases chrétiennes. En dehors de l'influence du Nouveau Testament, rien. Cela n'est-il pas de nature à infirmer une explication qui donnerait pour cause principale à la glossolalie un bouleversement affectif ?

Non, s'en tenir à ces considérations générales, pour justes qu'elles soient, c'est se mettre dans la situation d'un médecin qui expliquerait les stigmates de S. François par son tempérament névropathique et par des considérations sur le système vaso-moteur, sans voir le rôle décisif qu'y jouent le *désir* du saint, « d'avoir, comme dit l'Apôtre, part aux souffrances du Christ », et la contemplation du crucifix.

M. Lombard a noté l'apparition très inattendue de la danse religieuse chez une dame protestante soumise à des influences revivalistes. Il a bien voulu me dire que, pour avoir de ce cas une explication complète, il faut tenir compte de l'amitié et de l'admiration de cette dame pour un peintre protestant, M. Paul Robert, qui dans des toiles remarquables a exprimé avec une grande force la joie des anges se livrant à des rondes célestes.

De même à l'analyse psychologique très fouillée que M. Lombard fait de l'émotivité des glossolales chrétiens, nous pouvons ajouter expressément la *représentation* de la Pentecôte, et le *désir* d'en reproduire le miracle le plus frappant.

La répartition des cas de glossolalie au sein même de l'Église chrétienne vient confirmer notre conclusion. Il y a eu d'abord des glossolales parmi les disciples de Montanus, et — si je ne fais erreur — les épîtres de saint Paul étaient particulièrement familières aux montanistes. La condamnation de cette hérésie, l'attribution au démon des faits d'inspiration que ses adeptes avaient présentés, discréditèrent définitivement la glossolalie dans l'Église catholique. Si, par ci par là, le parler en langues y apparaît, c'est chez un saint ou une sainte qui a médité pour soi sur les Écritures. Au contraire dans les communautés protestantes pour qui l'Église primitive est l'Église idéale, celle qu'il s'agit de restaurer, la recherche des dons spirituels, cause de la glossolalie, est sinon constante, du moins caractéristique de la plupart des réveils ; plus une secte est « biblique », plus il y a de chances pour que le parler en langues y apparaisse.

Quand on a étudié de près l'histoire des réveils, on a déjà vu que les phénomènes extraordinaires qui, du dehors, attirent l'attention sont loin de se produire tous au même moment ; il y a une gradation dans

ces manifestations de l'Esprit. En reprenant à ce point de vue les cas recueillis, je ne doute pas que l'on ne constatât que le « parler en langues » est, partout où il se produit, le fruit d'une longue incubation [1].

Ainsi dans toutes les glossolalies chrétiennes le désir d'égaler en spiritualité les chrétiens de l'Église primitive nous paraît jouer un rôle décisif.

Passant du plus connu au moins connu, nous nous croyons autorisé à dire que la glossolalie à Corinthe, elle aussi, s'explique par le désir de reproduire des faits qui s'étaient produits ailleurs d'abord, à Jérusalem sans doute et en Palestine. Cela n'est pas dit dans l'Épître qui, nous l'avons déjà remarqué, ne nous fait pas un récit des événements, et cela n'est pas dit non plus dans les Actes dont l'auteur paraît ignorer l'histoire intérieure de la communauté corinthienne [2]. Mais dans un passage des Actes (XIX, 6) l'apparition de la glossolalie et de la prophétie *à Éphèse* est mise en rapport avec l'arrivée de Paul lui-même annonçant le Saint-Esprit à des disciples qui l'ignoraient. Est-il témé-

1) J'indiquerai un exemple qui n'a pas été noté encore à ma connaissance dans les travaux consacrés à la glossolalie. En 1884 le missionnaire morave Berckenhagen parle, dans une lettre, d'un indigène de la Côte des Mosquitos « qui, depuis le réveil, s'exprime dans un langage que personne ne comprend, sauf lui. Je l'ai vu, dit-il, à l'œuvre moi-même et je l'ai entendu parler et chanter dans cette langue. Les gens croient que c'est une des manifestations de l'Esprit... » Ce qui est très frappant dans ce cas, c'est qu'il reste isolé. Cela tient probablement à ce qu'il est tardif. Le réveil auquel il se rattache s'était en effet produit en 1881 déjà. Il n'est second à aucun autre en soudaineté et en violence. Larmes, cris, tremblements violents, suivis de fortes transpirations et parfois de mouvements spasmodiques entraînant la perte de la parole et même de la conscience, rien n'a manqué, semble-t-il, à ces Indiens des manifestations affectives d'un réveil religieux. Point de glossolalie pourtant, en dehors du cas que nous avons noté. Les missionnaires se tenant sur la réserve, les « inspirés » avaient d'emblée, nous dit-on, fait la théorie de leur pratique et préconisé ces conversions avec tremblement. Mais il fallut du temps sans doute à ces Indiens ignorants pour découvrir que leur « mouvement » pouvait prendre pour modèle celui de l'Église de Corinthe et aspirer à le reproduire dans tous ses détails. Ce fut la trouvaille d'un seul, et quand ses aspirations se réalisèrent, son entourage n'était déjà plus assez vibrant pour que la glossolalie trouvât de l'écho et des imitateurs.

Quelle que soit la part de la conjecture dans cette interprétation, le fait lui-même vaut la peine d'être noté : celui d'un « réveil » aussi émotif que possible, sans autre trace de glossolalie qu'un cas isolé et tardivement signalé. (*Journal de l'Unité des Frères*, 1884, p. 116, 117. SENFT, *Récits et Études.*)

2) Lombard, p. 82.

raire de penser que la prédication du Saint-Esprit comprenait, entre autres choses, le récit des événements que nous connaissons, nous, par le chapitre II des Actes ? Les historiens qui ont fait des conjectures si ingénieuses sur l'origine et le caractère des partis qui divisaient l'Église de Corinthe trouveront sans peine à prolonger les lignes, que, profane, je ne fais qu'entrevoir. Je n'hésite pas à dire que nous aurions ainsi en mains tous les éléments d'une explication psychologique complète de la glossolalie à Corinthe.

Reste évidemment une question. Si la glossolalie chrétienne n'est pas la manifestation instinctive d'une émotion intense, mais si l'image de la Pentecôte, inspirant de saints désirs, joue dans la production du phénomène un rôle prépondérant, comment faut-il expliquer la Pentecôte elle-même?

Remarquons d'abord qu'il y a là une question nouvelle à examiner pour elle-même, non une objection à opposer aux résultats auxquels nous croyons avoir abouti. La méthode veut qu'on aille du relativement connu au relativement inconnu, et le livre des Actes est, sur la Pentecôte de Jérusalem, un document à coup sûr bien inférieur à ce que sont les chapitres XII à XIV de la I[re] aux Corinthiens sur la glossolalie de leur communauté.

Sans doute, à s'en tenir à des indications générales on gagne d'expliquer tout à peu près, tandis qu'à préciser les facteurs qui sont à l'œuvre, comme nous avons tenté de le faire, une difficulté subsiste. Mais il n'y a rien là qui doive nous arrêter. Les solutions ici en présence sont comparables, *si parva licet*..., à celles que défendaient jadis Pouchet et Pasteur. Le premier expliquait un grand nombre de faits observés de son temps et en outre le fait initial de l'apparition de la vie Pasteur tenait que, faute d'avoir poussé assez loin l'analyse des conditions des générations prétendues spontanées, ces faits n'étaient qu'incomplètement expliqués. Ses expériences à lui aboutissaient à rendre complètement compte de tous les faits directement observables; elles laissaient par contre planer un mystère sur l'apparition de la vie.

On m'entend bien. Je ne prétends pas assimiler les deux cas, en faisant de la première effusion de l'Esprit dans l'Église chrétienne une énigme insoluble, qui devrait prendre place à côté des sept *Welträtsel* de Dubois-Reymond. Je dis seulement que, par suite de l'insuffisance des documents, les faits qui se sont passés à Jérusalem sont loin de nous être aussi intelligibles psychologiquement que ceux qui se sont passés à Corinthe.

Que le chapitre II des Actes soit un document imparfait, cela n'est pas contesté. M. Lombard suppose que le récit primitif, oral ou écrit, n'a pas paru clair[1] à l'auteur des Actes, et qu'il y a ajouté des développements. Le fond historique serait une explosion publique de glossolalie collective. « Parce qu'on ne comprenait pas [les discours des disciples], on fut amené à employer l'expression λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, qui plus tard parut impliquer au contraire qu'un auditoire cosmopolite avait unanimement compris[2]. »

Cette hypothèse paraît très plausible. Elle n'est pas exempte de difficultés, si, après avoir rendu compte du texte que nous avons sous les yeux, on ambitionne d'expliquer aussi les faits qui ont donné lieu à ce texte.

Si c'est bien de la glossolalie, comme à Corinthe, qui attira sur les disciples rassemblés l'attention de la foule réunie à Jérusalem le jour de la Pentecôte, et qui fut l'occasion du discours de saint Pierre, cette conclusion me paraît poser à l'historien une question extrêmement importante, et pourtant nouvelle, si je ne fais erreur.

Partout où il y a glossolalie, il y a eu préalablement (plusieurs semaines ou plusieurs mois avant) un désir intense de s'exprimer dans un idiome nouveau. Pourquoi les disciples de la Pentecôte avaient-ils ce désir intense de parler en une ou plusieurs langues nouvelles ? A quel motif faut-il rattacher ce désir, dont nous inférons l'existence, comme on infère la cause de l'effet ?

Ce qu'il faudrait trouver, pour que la glossolalie de la Pentecôte fût expliquée pour le psychologue, c'est, par exemple, un texte d'un écrit eschatologique juif ou d'une apocalypse chrétienne primitive qui dit à peu près ceci : « En ce jour-là, je mettrai dans leur bouche une langue nouvelle. Ils parleront des idiomes nouveaux, etc. »

Il y a bien un texte de ce genre : c'est la parole que la fin de l'Évangile selon saint Marc met dans la bouche du Christ après sa résurrection : « Voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom ils chasseront les démons, *ils parleront de nou-*

1) Dans cette hypothèse est-ce vraiment que l'auteur *ignorait* les faits de glossolalie ? ou bien, les connaissant trop, ainsi que les désordres qui les accompagnaient, répugnait-il, plus ou moins consciemment, comme tant de chrétiens de nos jours, à mettre au point de départ de l'Église des manifestations « qui n'édifient personne » ?

2) Lombard, p. 80.

velles langues; ils saisiront des serpents : s'ils boivent quelque breuvage mortel, il ne leur fera point de mal; ils imposeront les mains aux malades, et les malades seront guéris. » Mais cette fin d'évangile manque, comme on sait, dans les plus anciens manuscrits. Attribuée par une vieille version au presbytre Aristion, elle est, nous dit-on, « postérieure à nos évangiles canoniques, le quatrième y compris[1]. »

Dans ces conditions il est difficile d'attribuer à une tradition historique les paroles mises dans la bouche du Christ. Malgré la mention du breuvage mortel, moins facile à expliquer que le reste du passage, on y voit couramment une *vaticinatio post eventum*, un sommaire des « miracles » que raconte l'histoire de l'Église primitive.

En dehors de ce texte ainsi mis hors de cause, nous n'en connaissons point qui réponde à ce que nous cherchons. Je n'en ai vu citer aucun, quoique les commentateurs paraissent avoir réuni à propos de la Pentecôte tout ce qui pouvait en être rapproché. Au contraire, si je ne fais erreur, les rabbins juifs enseignaient que dans le Royaume de Dieu il n'y aurait qu'une langue : tout le monde parlerait hébreu.

Un texte qui, traduisant une préoccupation des disciples encore inconnue pour nous, résoudrait l'énigme psychologique de la Pentecôte entendue comme un fait de glossolalie, — ce texte sera-t-il un jour exhumé d'Égypte ou d'ailleurs ? C'est possible.

Mais cette espérance lointaine ne suffira pas à chacun, non plus qu'un simple et prudent aveu d'ignorance. J'exprimerai donc ici, sans la faire mienne, une autre supposition relative au deuxième chapitre des Actes, qui, pour être suivie en détail, exigerait des connaissances historiques et linguistiques qui me font malheureusement défaut.

Les faits historiques altérés par le récit d'Actes II, auraient été non une explosion de *glossolalie* au sens plein du mot, mais une manifestation collective de *prophétisme*[2].

1) Lombard, p. 99.

2) M. Lombard a très heureusement marqué les rapprochements qu'il y a à faire entre la prophétie et le parler en langues, au point de vue de leurs conditions psychologiques. Je dois à mon savant collègue, M. Léon Cart, professeur d'A. T. à l'Université de Neuchâtel, une note sur ce sujet dont on appréciera la portée :

« Il n'est pas hors de propos de mettre la glossolalie en rapport avec la prophétie, cela d'autant moins que le récit de Luc (Act. II, 14 ss.) cite, à l'occasion de la Pentecôte, un texte de Joël (III, 1 ss.). La conjugaison hithpaël du verbe nâba paraît désigner le phénomène de l'extase religieuse, dans les vieux récits du Iahviste (1 Sam. XIX) et de l'Elohiste (1 Sam. x). Si l'on admet,

Dans cette deuxième hypothèse, le récit d'Actes II serait plus éloigné encore du témoignage original ; celui-ci, contaminé d'abord par des récits de parler en langues corinthiens, aurait été ensuite mis sous la forme que nous connaissons pour éviter qu'on ne confondît avec une glossolalie inutile les merveilles de la Pentecôte.

En somme, si la première hypothèse éloigne les faits d'Actes II de toute espèce d'antécédent causal, mais en fournit un très rapproché, à la glossolalie de Corinthe ; la seconde au contraire trouve au fait de la Pentecôte des antécédents très voisins dans le prophétisme hébreu, mais elle a le défaut d'éloigner d'autant des « inspirés » de Corinthe les événements qui nous ont paru leur avoir servi de modèle.

En tenant compte des gradations nombreuses que M. Lombard a signalées dans la complexité des automatismes vocaux néologiques[1], il est *peut-être* permis d'entrevoir une conciliation des deux hypothèses et de la formuler schématiquement comme suit : La prophétie hébraïque (Joël) détermine par émulation la prophétie chrétienne primitive (palestinienne, Actes II, Actes X, 46), automatismes vocaux émaillés d'archaïsmes, etc. Celle-ci, conçue et interprétée comme un parler étrange, détermine d'abord, par émulation, dans les faits, la glossolalie beaucoup plus variée de Corinthe[2] — ensuite, par interprétation et altération, dans les textes, le récit de « xénoglossie » d'Actes II.

Perfectionner cette solution en y apportant les corrections et les précisions nécessaires me paraît chose faisable pour gens plus compétents que moi. Mais si la question doit être résolue par les historiens, il m'a paru qu'il y avait avantage à la leur poser en termes de psychologie. Ils ne négligeront pas en tous cas d'appliquer subsidiairement à l'appa-

comme c'est probable, que le sens primitif de la racine nâba est celui de *crier, appeler, émettre un son de la voix* (aussi en sabéen et en assyrien), on est en droit de conclure que l'extase dont il s'agit se manifestait extérieurement par la parole, et spécialement par des sons inarticulés et plus ou moins désordonnés. Dans Jér. XXIX, 26, Os. IX, 7, ces termes sont mis en relation avec celui de schâgâ, qui signifie : être fou. Cf. II R. IX, 11. Sous l'empire des sentiments religieux excessifs qui animaient les premiers « prophètes », ils s'exprimaient dans un langage étrange, extatique, mystérieux, qui les faisait prendre pour des aliénés. Il n'est pas téméraire de croire que le christianisme naissant produisit des phénomènes analogues. »

1) Et aussi du développement progressif de la glossolalie, sous la pression de curiosités nouvelles, comme dans le cas si frappant de Mlle Smith.

2) L'idée d'une « langue des anges » serait-elle ici le fait nouveau, d'origine spécifiquement païenne, qui aurait déterminé l'évolution du fait primitif ?

rition première de la glossolalie les remarques très ingénieuses que M. Lombard a proposées pour en rendre compte toujours et partout. Les disciples souhaitaient avec ardeur une rénovation complète de leur personnalité ; un changement de langue pouvait accompagner un changement de cœur, et ce désir de l'un entraîner le désir de l'autre[1].

Pierre Bovet,
Professeur à la Faculté des lettres de Neuchâtel.

1) Non pas d'une façon consciente, nécessairement, mais par le jeu de ces associations affectives et de ces symboles que les études de Freud et de son école ont mis en lumière dans le rêve et dans tout ce qui, tandis que nous nous croyons éveillés, tient du rêve (Freud, *Die Traumdeutung*. Leipzig u. Wien, 1900).

NOTES SUR QUELQUES COUTUMES

DES POPULATIONS SOUDANAISES

Le « Gordon College » de Khartoum a publié, il y a deux ans, un certain nombre d'enquêtes qui intéressent l'histoire des religions. Comme les publications du gouvernement du Soudan sont probablement peu accessibles à un grand nombre de travailleurs, il ne sera pas inutile d'indiquer dans cette *Revue* la nature et la portée de ces investigations sur les populations nègres du Soudan, du Khordofan et du Bahr-el-Ghazal [1].

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le fait bien connu, que ces populations islamisées ont, comme tant d'autres, conservé, à côté de leurs habitudes et de leurs croyances musulmanes, des coutumes et des croyances antérieures à leur conversion à l'Islam. Cependant on trouvera ici des renseignements qui compléteront l'enquête publiée récemment par M. Doutté sur les Musulmans du Maghreb [2] puisque les principaux travaux du Gordon College [3], qui retiendront notre attention portent sur les coutumes médicales, les pronostics de maladies et les moyens de guérison des « musulmans » Mawalid et Falatah, beaucoup plus que sur les croyances des Nubas, paysans et agriculteurs,

1) *Publications of the Wellcome Research Laboratories of the Gordon Memorial College Khartoum*. 3rd Report. Department of Education. Sudan Government. London, in-8, 1908. — Je dois à l'amabilité du Dr Fouquet, au Caire, de connaître ces travaux; je suis heureux de pouvoir le remercier publiquement de son obligeance.

2) *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.

3) Hassan effendi Zeki, *The healing Art as practised by the Dervishes in the Sudan during the Rule of the Mahdi and of the Khalifa*, pp. 269-272; — L. Bousfield, *The Native Methods of Treatment of Diseases in Kassala and neighbourhood*, pp. 273-275; — Sir R. Baron v. Slatin pacha, *Additional Notes*, pp. 277-279; — R. G. Anderson, *Medical Practices and superstitions amongst the people of Khordofan*, pp. 281-322, avec de nombreuses planches et figures. Ce dernier travail est le plus important, du moins pour les lecteurs de la *Revue*; on le trouvera résumé dans les notes qui suivent.

ou des négroïdes du Haut-Nil, dont je dirai quelques mots en terminant.



Les populations soudanaises, comme beaucoup d'autres d'ailleurs, croient qu'il y a des jours propices pour les soins à porter aux malades ; la cure elle-même est limitée à certains jours fixes, bien qu'il soit entendu que le succès de la cure, ou le décès du malade, ne dépend que de la volonté d'Allah. Malheureusement, on ne nous dit pas quels sont ces jours propices et comment ils sont déterminés.

1. Le *mauvais œil* : presque toutes les maladies sont causées par le mauvais œil. Le Mahdi était particulièrement superstitieux à cet égard. On appelle *sahar*[1] celui qui possède cette puissance, c'est-à-dire celui dont le regard empoisonné blesse et ravage tout, hommes, animaux et choses. Le mauvais œil s'acquiert ; il n'est que rarement héréditaire ; quelques-uns même, et c'est le cas le plus fréquent, cherchent délibérément à l'acquérir afin d'être nuisibles à leurs ennemis. Cependant les femmes sans enfants possèdent ce pouvoir pernicieux sans le savoir ; leur mauvais œil atteint plus particulièrement les nouveaux mariés et les nouveau-nés. Il est très difficile de découvrir qui a le mauvais œil. Ordinairement le *sahar* a le regard mauvais, abattu et à moitié fermé ; il vit solitaire, néglige de regarder en face son interlocuteur et ne rend pas hommage à Allah en causant. Reconnu, il est banni de la société et tombe même souvent sous le coup de la loi, car toute calamité lui est attribuée.

Les charmes[2] employés contre le mauvais œil sont nombreux ; ils servent surtout à protéger les enfants qui sont plus particulièrement menacés. On emploie, par exemple, une pièce de cuir contenant deux morceaux d'une sorte de pierre blanche, suspendus l'un sur l'autre ; ou deux noix (*el-goza*) ; ou un disque d'argent. Les pierres et les noix sont ordinairement portés par paire, arrangés de façon à donner l'illusion de deux yeux[3]. Le disque d'argent s'appelle *ḥâfiẓa*, « le protecteur »[4] ;

1) Arabe *sâḥir* ou *saḥḥâr*, sorcier. Sur le mauvais œil, Doutté, pp. 317-327.

2) Sur l'usage des amulettes, voir ci-après.

3) Comparer, par exemple, les yeux d'Horus. On trouvera, p. 283, pl. XLII, nos 11 et 12 (de la publication citée), des exemples de ce talisman.

4) L'arabe *al-ḥâfiẓ* est un nom d'Allah, « le protecteur, le gardien » par excellence ; les versets du Qorân appelés « Versets de conservation » sont souvent portés en guise d'amulettes. On trouvera, p. 283, pl. XLII, n° 8, la reproduction de ce talisman.

il est suspendu au cou de l'enfant et porte, en général, une inscription ainsi conçue : « Protecteur ! protecteur ! protège notre petit X ! »

Les populations soudanaises n'ont aucun signe manuel pour se protéger contre le mauvais œil, comme le signe de la croix dans certaines contrées du midi de l'Europe. On peut toutefois parer à l'éclat de ce regard pernicieux en dirigeant vers lui un morceau d'os long et blanc, couvert de suie dans sa partie pointue. Ce talisman paraît être en relation avec l'amulette universel du croissant ou de la corne[1]; il sert à concentrer sur lui l'attention du mauvais œil.

2. Les *démons* : les mauvais esprits qui menacent le Soudanais sont connus sous les noms généraux d'*afrit* et de *cheitân* (Satan) ; le mauvais esprit habite l'homme possédé et les démons sont des hommes transformés en animaux, ou des animaux transformés en hommes. Leur chef est *Souleiman* (Salomon), fils de David[2].

On rencontre les noms suivants : Tiltamish, Yakousch, Habteet, Attatsh, Aushil, Bouni, Agbareet, Touni, Saroum, Karendees. D'autres sont spéciaux au Khordofan, tels : el-Howi, el-Wadi, el-Karar, Abou Gou, Abou Galba, el-Ahmar (« le rouge »), Kirsch el-Fil (« le ventre de l'éléphant » !), Abou Selaba[3].

Tous ces démons appartiennent à une classe élevée, c'est-à-dire que, selon notre auteur, « ils ne descendent pas dans l'abîme des mauvais

1) On trouve, p. 283, pl. XLII, n° 7, une corne de gazelle, contenant une racine, qui doit protéger contre les blessures.

2) Sur Salomon dans la magie, voir Doutté, p. 113, note 2 et suiv. ; p. 157 et notes. Ajouter, par exemple : E. Salzberger, *die Salomosage in der semit. Litteratur. Ein Beitrag z. vergleich. Sagenkunde*, 1907, et les ouvrages musulmans signalés dans le compte rendu de cet ouvrage, *R H R*, t. LVII (1908), pp. 251-254.

3) Je transcris ces noms tels que les donne l'auteur de l'article. Quelques-uns ont une physionomie arabe et se retrouvent dans Doutté ; les autres sont difficiles à reconnaître. On sait d'ailleurs que les noms d'anges et de démons sont souvent excentriques et incompréhensibles. Aux nombreux auteurs et textes cités par Doutté on peut ajouter les textes suivants, qui contiennent des noms d'anges et de démons : Fonahn, *Eine arabische Zauberformel gegen Epilepsie*, *Zeitsch. f. Assyriol.*, XX, pp. 405 et sq., et les remarques de Goldziher, *id.*, pp. 244-5. — Worrell, *Studien zur abessin. Zauberwesen*, *idem*, XXIII, pp. 149-183 ; XXIV, pp. 59-96. — Myhrman, *An aramaic Incantation Text*, dans *Hilprecht, Anniversary Volume*, 1909, pp. 342-351 (inscription magique dans une coupe). — Danon, *Amulettes sabbatiennes*, dans *Journal Asiatique*, 1910, I, pp. 331-341. — H. de Villefosse, *Tablette magique*, dans *Florileg. Vogüé*, pp. 287-295. — Lidzbarski, *Ein mandäisches Amulett*, *idem*, pp. 349-373.

esprits ordinaires » ; ils commettent leurs ravages proprement, si l'on peut s'exprimer ainsi.

Le démon le plus célèbre et le plus puissant des esprits de bas étage est le démon femelle *Um es-Sibian*, dont Doutté a marqué la personnalité bien caractérisée[1]. Elle est décrite par les Soudanais comme il suit : Um es-Sibian est une vieille femme maigre et dégoûtante, dont la puissance s'étend sur tous les êtres humains, invisible, et détruisant tout par sa seule présence. Elle consume de maladie les enfants, attaque les femmes enceintes, épie la naissance des enfants, provoque les avortements et fait les morts-nés. Elle rend les hommes impuissants et les femmes stériles ; elle dissémine les maladies vénériennes, ravage les semences, les moissons et les récoltes. Les opérations financières échouent par sa volonté. Cette « déesse de la stérilité » ne peut être combattue qu'à l'aide d'un ou de plusieurs des sept charmes que Soleiman lui extorqua dans le désert, et qui sont bien connus du *fiki*[2]. Les amoureux, les mariés, les femmes enceintes et surtout les enfants devront porter ces talismans, s'ils veulent être préservés de l'attaque de ce mauvais esprit[3].

On trouve, à côté des esprits du mal, un nombre égal de bons esprits, comme les anges Gabriel, Michel ou Israfil[4].



Les moyens de guérison et surtout de protection, que les Soudanais ont à leur portée sont nombreux ; pour obtenir un résultat appréciable ils en mettent plusieurs en actions, mais certains jouissent d'une vogue extraordinaire.

1. Le *hakim* c'est-à-dire le médecin, selon la terminologie musulmane. Le moyen le plus simple consiste naturellement à appeler le médecin ; mais, à défaut d'un spécialiste, on a recours au *fiki*, médecin dont l'autorité est en quelque sorte surnaturelle. Le *fiki* pratique la vente des drogues, des papiers magiques, des prières et des amulettes. Ascète religieux, toute sa science consiste dans les prières qu'il prononce et surtout dans les charmes occultes et les incantations qu'il

1) Doutté, p. 221 note 1.

2) Espèce de magicien ; voir ci-après.

3) Voir ci-après sous : talismans, les charmes contre Um es-Sibian.

4) Voir ci-après sous : talismans, l'exemple cité.

pratique. Il a sans doute plus de succès que le médecin proprement dit.

Pendant la domination du Mahdi, les hommes guérisseurs des derviches étaient appelés *busara*[1]; ils étaient spécialement chargés des opérations médicales. A côté de ces chirurgiens, on rencontrait le *hallag*, « le barbier », qui circoncisait et pratiquait les saignées; ce dernier procédé était très en faveur; nombre de Soudanais se faisaient saigner toutes les six semaines. Enfin la *daia*, « sage-femme », avait son rôle bien défini.

Les *bousara* étaient quelquefois assez experts en médecine et possédaient certaines connaissances réelles. Ils se faisaient payer le plus souvent avant de pronostiquer la maladie et d'indiquer la cure à suivre. Le barbier ne possédait aucune connaissance technique et n'était pas considéré comme un médecin.

2. La *prière* : l'élévation des mains et la prière du fiki ou du chérif est recommandée. Le Mahdi fit de nombreuses proclamations, insistant sur l'utilité des prières journalières. Il voulait que ses adhérents fussent persuadés que toute chose venant de la volonté d'Allah, toute maladie et toute souffrance conduisent à la félicité parfaite. Pendant les opérations, le malade devait réciter les « prières du Mahdi » pour diminuer ses souffrances[2].

3. *Talismans* : *a*) magie des *gemmes*[3] : l'usage des gemmes comme pierres magiques, ou dans la pharmacopée, est si connu qu'il est inutile d'insister. Ce sont presque toujours des pierres rares et d'une couleur spéciale. Au Soudan et dans le Khordofan, les pierres les plus utilisées sont les suivantes :

el-barad, sorte de pierre opaque, bleuâtre, qui rappelle l'opale blanche. On croit que cette pierre tombe du ciel avec la grêle : de là son nom arabe, « le froid ». Cette pierre protège les chevaux contre certaines maladies et garantit le voyageur contre les dangers qui peuvent le menacer sur les routes.

el-ferous, « la turquoise ». Montée sur anneau c'est un porte-bon-

1) L'arabe *busurah* signifie « verroterie » ou tout objet suspendu comme amulette. Il est donc probable que ces « médecins » pratiquaient aussi la vente des amulettes; ce devait même être leur plus grande ressource.

2) L'auteur n'insiste pas sur ces prières. Il m'a été impossible d'avoir le moindre renseignement sur elles, bien que quelques-unes, manuscrites ou imprimées, circulent encore dans le Soudan et le Khordofan.

3) Doutté, pp. 83 et sq. — On trouvera, pl. XLII, fig. 1-6, 10 et pl. XLI, fig. 12, les reproductions de ces talismans.

heur, comme en beaucoup d'autres contrées. Il est recommandé que le premier regard, au réveil, soit dirigé vers la turquoise. L'eau chaude dans laquelle on a placé une turquoise est un remède efficace contre la rétention d'urine.

el-hagar ed-dam ou *fas ed-dam*, sorte de pierre sanguine, opaque. On la porte montée sur anneau ou en collier. Broyée et pilée, on l'emploie en solution dans l'eau comme remède interne ou externe, dans les cas d'insolation ou de maux de tête. Appliquée solidement contre les tempes elle arrête les saignements de nez.

el-hagar el-akhdar, pierre verte, portée en anneau ou en collier. Appliquée sur la place malade, c'est un styptique. Dans les cas d'insolation ou de mal de tête, il est recommandé de boire froide l'eau dans laquelle on a fait bouillir cette pierre verte; cette eau peut aussi être administrée extérieurement.

el-hagar el-horra ou *ain el-horra*, « pierre de chat » ou « œil de chat ». Pierre blanche, polie. L'homme qui la porte en anneau au doigt est préservé du danger d'avoir des enfants d'une femme illégitime; d'autre part, l'homme prévoyant qui quitte sa femme, en laquelle il n'a qu'une médiocre confiance, trempe cette pierre dans du lait aigre, qu'il lui donne à boire; il est sûr ainsi de ne pas avoir de bâtard.

Les *pierres des tombeaux* connus, de saints ou de grands hommes, protègent contre le démon, les maladies, et sont des porte-bonheur. Ainsi p. 280, pl. XLI, n° 12 : un long tube de métal contenant des pierres du tombeau d'un saint. Beaucoup de tombeaux sont renommés pour leurs propriétés miraculeuses, guérissant les blessures, restaurant la santé, donnant des enfants aux femmes stériles[1]. Ces tombes reçoivent des offrandes et sont décorées; on y dépose les objets que l'on veut sauvegarder de l'avidité des voleurs[2].

1) Voir Cromer, *Modern Egypt*, II, p. 505. J'ai été témoin au Caire du fait suivant : visitant la vieille mosquée du Guyûschi, sur le mont Moqattam, et me trouvant à côté du tombeau, mon attention fut attirée par un homme et une femme qui venaient d'entrer et s'étaient arrêtés devant une dalle étendue sur le sol, près du tombeau. L'homme saisit brusquement la femme par le bras et, se tenant d'un côté de la dalle, l'obligea de passer par dessus, trois fois (autant qu'il m'en souvient) dans chaque sens. Le gardien du sanctuaire répondit à mes questions : « C'est pour avoir un enfant ».

2) Sur la vénération des tombeaux, voir Doutté, p. 444. Si les tombeaux ont une action préservatrice, ils rendent aussi efficace l'incantation; voir Casanova, *Note sur des papyrus arabes du Musée égyptien*, dans *Annales du Serv. des Antiq.*, IX, 1908, p. 193 : un os de mouton, sur lequel est écrite une in-

b) magie des plantes[1] : comme la magie des pierres, celle des plantes est universelle, préventive seulement ou effective. On croit que les racines de certains arbres et de certaines plantes possèdent des vertus spéciales contre le mauvais esprit, le mauvais œil ou les reptiles. Le talisman sert à prévenir la maladie ; mais il sert aussi à renforcer l'action de la pharmacopée en cas de maladie réelle. Une racine d'arbre est rarement seule; un talisman se compose presque toujours de pierres, de plantes et d'écrits sacrés.

Contre le scorpion : le *galagil* (?). Celui qui porte un morceau de cette racine empêche le scorpion d'avancer et peut le prendre impunément. Cette racine carbonisée est employée pour cautériser la piqûre du scorpion, car elle absorbe le venin.

Le *wad elbrah* (?) a les mêmes propriétés; mais il doit, pour avoir son effet, être porté de pair avec un morceau de racine de l'*ushar* ; cette dernière plante n'a aucune part dans la guérison, mais est le principe mâle du *wad elbrah*.

Contre les serpents : le *Kasir Aswil* (?). Le serpent ne peut s'approcher de l'homme qui porte un morceau de cette racine ; le serpent qui l'aperçoit, se dresse, siffle et tombe comme mort sur le sol. Carbonisée, cette racine sert comme cautère ; on peut aussi l'avaler par fragments pour neutraliser l'action du venin. On porte souvent, de pair avec cette racine, un fragment circulaire de peau de lézard, dont le nom local est *el-waral* ou *el-zuhluf* ; la surface rugueuse de cette peau sert à rafraîchir la morsure du serpent avant de la cautériser avec la racine carbonisee (p. 280, pl. XLI, fig. 11 : un talisman composé de la racine et de la peau de lézard).

La plante appelée *erg el-dabib* est spécifique pour la guérison des morsures de serpent, et celle appelée *erg el-aqrab* pour les piqûres de scorpion[2].

L'*el-alala* (?) est la reine des racines ; elle est efficace contre tout mauvais esprit, le mauvais œil, l'insolation et les reptiles. Une fumigation faite avec cette racine chasse tous les démons : qu'ils hantent

cantation, doit être enfoui dans la terre des tombeaux pour que l'incantation ait son plein effet. C'est le principe des *tabellæ devotionis* antiques.

1) Doutté, pp. 72 et suiv. 79 et suiv.

2) Ces deux plantes, dont le nom signifie « plante du serpent » et « plante du scorpion » présentent probablement certains caractères qui rappellent les reptiles ou les scorpions, et rendent leur action efficace contre ces animaux.

une maison ou qu'ils tourmentent une personne ; on peut aussi l'appliquer dans les narines.

Une variété de palmier, appelé *abu tamara*, guérit de l'impuissance ; il est employé comme aphrodisiaque et, en général, dans tous les charmes d'amour. Ses racines sont un fortifiant en cas de danger ou simplement dans le malheur. On peut employer pour le même objet la plante appelée *charab ech-chamsein* (« boisson des deux soleils ») ou *ech-chams el-ma'rouf* (probablement pour *ma'rouf ech-chams*, « plaisir du soleil »), dont les branches et racines pointent toujours, dit-on, vers le soleil levant et couchant.

Les fleurs du *karkade*, une variété d'*hibiscus*, sont employées en infusion pour les maladies respiratoires. Cet arbre est, paraît-il, une des plantes du paradis.

Toutes ces plantes, et d'autres encore, sont employées en fumigation ou en infusion ; les racines sont pulvérisées et l'on prise la poudre ; mâchées dans la bouche d'un saint homme[1], elles sont ensuite appliquées dans les narines ; on les porte en morceaux naturels dans la poche, ou pulvérisées et mélangées à d'autres substances, puis moulées en forme de coins ; elles peuvent aussi être placées dans le lit du malade.

Les préparations médicales sont souvent inconnues de ceux qui s'en servent, les charmes étant transmis de père en fils. Le hakim vend aussi des drogues et ne donne aucun renseignement sur leur fabrication. Si on demande la nature de leur emploi, il répond « pour le sang », le mot « sang » embrassant une quantité de maladies. Ce n'est qu'en insistant qu'on peut avoir des renseignements plus précis.

Mais toutes ces plantes entrent avant tout dans la composition des talismans, qui se vendent mieux que les médecines.

c) Viandes spéciales : la viande de certains animaux a des propriétés particulières et certaines parties de leur corps servent à la fabrication de talismans. Le pénis de crocodile est souverain pour augmenter la vigueur sexuelle ; la viande de porc-épic hâte l'accouchement ; et celle de certains chats, du léopard, ou du lion, procure la bravoure et la vigueur ; celle du renard et du chacal donne l'habilité.

Suivant le principe de l'homéopathie, on peut guérir la morsure du serpent de la façon suivante : si le serpent est tué, il faut placer sa tête au-dessous de la blessure et tout symptôme dangereux est évité.

1) Voir plus loin, l'*azima*.

On verra plus loin que la tête de pigeon est un remède pour les maladies mentales.

d) *Talismans écrits* : ce sont les plus importants et les plus efficaces. On les appelle *ketab* « écrit » ou *waraga* « papier » ou *hegab*, qui est un terme général ne spécifiant pas la nature de l'amulette ; ces talismans sont en bois, en écorce, en cuir, en papier, c'est-à-dire en toute sorte de matières qui peuvent supporter des caractères. Ces écrits mystiques sont des citations de textes qorâniques, des assemblages de lettres, de chiffres et de signes mystérieux. Souvent les mots sont des plus bizarres et tirent leur force soit de leur relation intime avec le sujet ou le mauvais esprit, soit de leur valeur religieuse. Les talismans les plus importants sont composés suivant certaines formules. Beaucoup de versets qorâniques ont un effet spécial, ceux par exemple où sont nommées les différentes parties du corps seront efficaces pour les protéger et les guérir ; ceux où sont nommés les génies pourront les éloigner[1]. Beaucoup de ces écrits ne sont que des extraits de brochures pieuses des fikis ou des prières du Mahdi. Le prix de ces talismans est très élevé, aussi ceux qui ne peuvent se procurer de véritables talismans écrits s'en procurent de faux. L'auteur donne, p. 291, fig. 74-75 et p. 293, fig. 76-77, des exemples de charmes écrits, fabriqués par un faussaire, illettré, qui posait pour fiki et vendait sa marchandise aux ignorants. Il fut, paraît-il, incarcéré et puni. Ses talismans n'étaient que de vulgaires gribouillages.

La fig. 62, p. 285 est la reproduction d'un charme (*ketab*) d'amour[2]. Comme dans tous les talismans écrits, le khatim ou sceau forme le noyau du talisman ; il est composé de la phrase suivante : « Au nom d'Allah, le clément, le miséricordieux ! » qui forme carré. Le carré lui-même est divisé en un certain nombre de losanges et de triangles, formés par différents noms, anges Gabriel, Isrâfîl, 'Izrâîl, ou épithètes d'Allah, le roi, la vérité, — qui s'entrecoupent. Autour du carré, on lit Abou-Bekr, Gabriel, 'Omar Ṭikâl (?), Mikâil, 'Othmân, Mâzar (?), Isrâfîl, 'Ali, 'Izrâîl. Tout autour, sur chaque côté, le nom d'Allah écrit une quinzaine de fois. Sur un des rebords extérieurs sont dessinés, en une colonne, les sceaux de Salomon (2 fois), David (6 fois), Seth (2 fois),

1) Voir Doutté, pp. 211 et suiv. ; magie qorânique. Ajouter au chap. des talismans écrits : Cabaton, *Amulettes chez les peuples islamisés de l'Extrême-Orient*, dans *Revue du Monde Musulman*, 1909, p. 369 et suiv. ; et l'article de Casanova cité plus haut.

2) Voir Doutté, p. 225 et suiv., p. 253 et suiv. ; magie de l'amour.

Enoch, Loth ; le signe pour « Amen » et le sceau de Battad, Zahg, Wah, composé de 9 cases contenant un chiffre ou signe bizarre. Entre cette colonne et les noms d'Allah : « Le bien-aimé, à l'esprit » ; en face, de l'autre côté du carré : Franquil, répété 19 fois. A l'intérieur, 9 losanges contiennent la phrase : « Fils d'Adam et filles d'Ève » ; et les autres cases sont occupées par l'incantation : « Je jette l'amour contre toi » répétée plusieurs fois.

P. 289, fig. 67-73, nous avons 7 charmes contre la mauvaise fée, Um es-Sibian. Ils commencent tous par « Au nom d'Allah, le clément, le miséricordieux ! Par Allah, il n'y a pas de Dieu sinon Lui, le clément, le miséricordieux », puis suit une liste des noms et épithètes d'Allah. Sur l'un d'eux la protection d'Allah est invoquée, jour et nuit, et pendant le voyage. Le reste du charme est divisé en un nombre inégal de cases contenant chacune une lettre ou un signe mystique. On trouvera p. 287, fig. 63-64, 7 autres charmes contre le même démon : de longues bandes de papier, divisées en un certain nombre de carrés, sur lesquelles sont griffonnées des phrases ou signes inintelligibles.

P. 287, fig. 65 un talisman formé d'une planchette, couverte, par un fiki, de phrases qorâniques et d'inscriptions mystiques. Il est illisible.

Tous les talismans dont nous avons parlé, pierres, plantes, papiers, sont portés continuellement, ou occasionnellement seulement, dans de petits sacs, tenon de cuir rond ou rectangulaire, quelquefois ornementé, et suspendu par une ficelle ou une courroie. Le talisman est parfois caché dans une corne de gazelle. L'eau du puits Zemzem à la Mecque, employée comme spécifique pour toute maladie, est contenue dans de petites gourdes de métal. Au lieu de pierres, plantes ou papiers, ayant une valeur magique réelle, il y a de faux talismans qui ne contiennent que de petits morceaux de bois ; exemple, p. 280, pl. XLI fig. 15. — Enfin ils se servent parfois d'un anneau magique triangulaire appelé « *khatim el-batta* » pour guérir la neuralgie, si elle est violente et attaque les yeux. Mais ce talisman ne produit pas son effet si le malade est sans foi et infidèle.

c) La manière de porter le talisman a une grande importance ; elle dépend de la qualité de la personne qui le porte, de son sexe et de l'effet à obtenir. Ces prescriptions concernent surtout les femmes qui usent davantage des amulettes que les hommes : elles les portent suspendues au cou, pendant à la hauteur de la poitrine ou des hanches, ayant ainsi pour effet de favoriser l'amour et d'affecter les fonctions génératrices.

Les hommes portent l'amulette autour du bras, au-dessus du coude ;

elle est considérée comme un ornement et frappe souvent par sa grosseur. L'habitant du Khordofan porte ordinairement un couteau de la même façon; la gaine de cuir dans laquelle il est enfermé contient en outre des instruments chirurgicaux et des talismans écrits, de toute sorte, contre le mauvais œil ou les reptiles. On attache souvent encore un talisman spécial au manche du couteau. Les Arabes de la meilleure classe attachent l'amulette au côté gauche, directement sur la peau; le talisman est presque caché par les vêtements, suspendu à une ficelle de soie ou à une courroie, passant par-dessus l'épaule droite, et ceux qui le portent se couchent en règle générale sur le côté droit, donc sur le couteau et les amulettes qui l'accompagnent.

En cas de maladie localisée, ou pour un but bien défini, les talismans sont, comme il convient, attachés autour de la place malade ou sur elle : par exemple, lorsqu'une femme est enceinte, on suspend les talismans à son lit ou on en entoure son corps.

Le nombre des talismans prescrits varie à l'infini, suivant la maladie à guérir ou l'effet désiré : par exemple, quatre sont nécessaires pour augmenter la vigueur sexuelle (voir p. 280, pl. XLI).

4. La *mahaia*[1] est un emploi particulier du talisman écrit. Ce procédé, courant en magie, consiste dans l'application externe, et surtout, dans l'absorption d'une solution du charme écrit; quelquefois la fumigation d'un tel écrit est recommandée. Comme ces talismans sont parfois en matière végétale, l'élément médical contenu dans la plante renforce naturellement la valeur mystérieuse des signes ou des lettres. Le charme n'est pas nécessairement brûlé; il est parfois bouilli dans l'eau et on prescrit la médecine qui en résulte[2].

5. L'*azima* ou le remède par la salive et les crachats. Seuls les descendants du Prophète ou les saints ont le droit d'employer ce moyen de guérison ainsi qu'il suit : l'opérateur s'agenouille sur le patient, étendu à terre; après une prière silencieuse, il lit la Fatihah à haute voix, prononce de pieuses exhortations, crache trois fois sur le patient et dit : *Amen*. L'opérateur se relève alors sur ses pieds. Tant que dure l'opération, le patient doit montrer des signes de malaise.

1) De l'arabe *mahd*, être clair, aqueux, délayer dans l'eau. Le talisman, représenté p. 287, fig. 65, en bois, avec inscriptions à l'encre, est un type d'amulette employée spécialement pour la « mahaia ».

2) Comparer l'emploi des coupes magiques à inscriptions.

On peut aussi appliquer sur le malade des plantes mâchées, un mélange de salive et d'eau ou de sable[1].

6 Le *feu* est employé dans les cas de maladies cérébrales ou de lésions externes; il s'agit surtout du « passage dans le feu ». Cette opération doit se faire en oscillant[2] les épaules et en posant doucement le pied sur le feu par trois fois.

Lorsqu'un chérif est fou à lier, il peut s'exposer au feu sans danger. C'est d'ailleurs le cas de tout homme que possède un démon. Certains écrits empêchent la flamme de brûler[3].

7. *Expulsion du démon* : l'exorcisme est pratiqué par le fiki. On cherche un fiki puissant et, si possible, dont la puissance est héréditaire. Les vieilles femmes sont quelquefois capables de chasser les démons; mais elles le font, paraît-il, par des moyens plus vils.

Le fiki écrit d'abord un charme sur un papier, une planchette ou un morceau de verre; il fait une *mahaia*[4] que la victime boit et prise. Il prépare ensuite un autre papier qu'on brûle : avec la fumée produite le malade fait des inhalations par la bouche et le nez. Pendant ce temps on lie le malade avec des cordes et des chaînes, puis on l'abandonne dans une hutte ou dans une chambre, sans aucune nourriture. Après trois ou quatre jours, selon la règle, le mauvais esprit devient turbulent, il s'agite, désire partir et crie : je m'en vais! Si le fiki n'est pas présent, on le cherche précipitamment; il fait alors des prières et demande au démon comment il veut s'en aller. Le mauvais esprit répond ordinairement : par le nez, la bouche et les oreilles; mais s'il mentionne les yeux, on doit employer des moyens plus violents encore pour l'obliger de sortir. Si tout va bien, le fiki, élevant les mains, ordonne au mauvais esprit de sortir, ce qu'il exécute sur le champ, tandis que le malade se tord de douleur et pousse de grands cris. Selon la règle, le malade tombe à terre dans un état de stupeur dont il sort sans avoir aucune connaissance de ce qui lui est arrivé.

Cependant cette procédure varie; on peut la remplacer par la fumigation de la chambre ou de la personne, par la prière, les jeûnes et les

1) Sur l'importance de la salive en magie, voir Van Gennep, *Rites de passage*, Index, s. v. cracher; Doutté, pp. 441 et suiv.; Thompson, *Semitic Magic*, Index, s. v. Spittle.

2) Sur les rites oscillatoires, voir par exemple Doutté, p. 580.

3) Sur le feu en magie, voir Thompson, *Semitic Magic*, Index, s. v. fire. — Doutté, p. 222 et suiv., la formule « brûler les génies ».

4) Sur ce terme, voir plus haut.

exhortations. Cela a lieu lorsqu'il s'agit d'un esprit si têtu qu'il est impossible de le chasser.

Lorsque le fiki a réussi son opération, il écrit un charme et le place autour du cou du convalescent, afin de prévenir tout retour du démon.

Les maladies mentales, qui sont des cas de possession par les démons, ne peuvent être guéries par des moyens naturels; c'est ce que répond le *hâkim* — le médecin — conformément d'ailleurs à l'avis unanime : « Il n'y a pas de médecin pour cette maladie, hormis le nom d'Allah le Tout-Puissant ». Tous les moyens curatifs, magiques, que les Soudanais ont à leur portée, sont donc employés :

Le patient est maintenu par la force et un fiki ou un fakir prie pour lui; on lui fait prendre une *mahaia* de versets du Qorân, puis on crache sur le malade. C'est le procédé le plus courant; mais les hommes pieux recommandent surtout les prières prolongées et l'emploi d'écrits pieux, ou qorâniques, pliés et noués avec des cordes autour du cou et de la tête du malade.

Dans les cas de vertiges et d'épilepsie, on frotte quelquefois avec de l'huile (*semn*) la tête rasée du malade, le front, les narines, et l'on applique des écrits magiques au centre du crâne dénudé ou au milieu du front. Enfin on administre parfois journellement au malade la tête d'un pigeon cru, mais plumé ; le malade doit tout avaler, la cervelle, les os et le bec.

8. *Sépulture d'un poulet* : en cas de maladie mystérieuse ou de mauvaise chance, les Falatah ont un moyen de divination et de guérison très curieux :

Le malade procure un poulet et une brebis ; la brebis est égorgée et sa viande distribuée aux pauvres. On donne à manger au poulet une préparation *mahaia* et l'on place autour de son cou quelques racines sur lesquelles sont inscrits des versets qorâniques. Le poulet est placé sous une marmite renversée que l'on enterre. Après une période de sept jours, pendant laquelle le fiki doit faire de ferventes prières, on découvre l'oiseau. S'il est mort, le présage est extrêmement funeste; sinon, le fiki est grassement payé, le coq est tué, cuit et donné au malade comme spécifique[1].

9. *Divination par le sable* : ce moyen de connaître l'avenir est sur-

1) Voir une consultation semblable dans Thompson, *Semitic Magic*, p. LXIII. C'est un mélange de magie et de mantique. Sur la *fira* arabe, ou la divination par les oiseaux, voir Doutté, p. 361 et suiv.

tout pratiqué par les Falatah, qui forment une partie notable de la population des grandes villes de la province ; on les considère comme une nation de fikis. Ils font, au moyen du sable, des diagnostics et des prédictions sur le cours, le traitement et l'issue des maladies. Le procédé employé est le suivant :

Le fiki se sert d'un petit garçon comme médium ; cet enfant ne doit pas avoir été mordu par un chien, ni brûlé par le feu. Le fiki trace dans le sable le mot « Allah », au centre d'un « sceau » et, sous son contrôle, le jeune garçon regarde le mot « Allah » et appelle le « roi des esprits ». Ce dernier arrive, répond aux questions posées et regarde le malade au travers du médium, qui est tombé pendant ce temps dans un état de catalepsie.

« On place en général devant l'enfant, nous dit l'auteur, de l'eau ou un miroir, afin qu'il dirige ses yeux de ce côté, au lieu de regarder vers le sable. » Mais cette adjonction me paraît bien bizarre ; l'auteur doit sans doute faire allusion à la divination par les surfaces réfléchissantes[1]. Certains magiciens emploient peut-être les deux systèmes en même temps.

On sait que la divination par le sable a été et est encore très en vogue chez les Arabes de toutes contrées ; le magicien est assis le long des murs, ayant du sable devant lui, en forme de carré, sur lequel il trace des signes mystérieux ; c'est la science du *raml*[2].



Croyances attachées à la chevelure[3] : beaucoup d'enfants mâles, même des adultes, portent une boucle de cheveux sur leur tête fraîchement rasée. Cet ornement doit, paraît-il, désigner la partie de la tête qui est apparue la première lors de la naissance. Il n'est permis de couper ou de laisser pousser cette touffe de cheveux qu'en certaines circonstances de la vie : pendant la basse enfance, cette boucle est un signe du vœu

1) Voir Doutté, p. 388 et suiv.

2) Voir Doutté, p. 377-379. Ajouter : G. Ferrand, *Journal Asiat.*, sept.-oct. 1905, pp. 195, 199 et suiv. et notes. A. Hauber, *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesell.*, LXIII, 1909, pp. 401-463. — Ahmed Mousâ az-Zarqâwî al-Falakî, *Mafâtîh al-ghaib*, le Caire, 1327 (1909), chap. 1 : *fi'l-achkâl arramalija*. L'invention de cette pratique est attribuée à divers prophètes, entre autres à Daniel.

3) Comparer : Doutté, pp. 445 et suiv. ; Van Gennep, *Rites de passage*, index, s. v. cheveux.

fait par les parents, lors de la grossesse de la mère, si un enfant leur était accordé; ils ne pourront la couper qu'après avoir offert une offrande à un saint ou à un fiki. Pendant l'enfance, on conserve ordinairement cette boucle de cheveux, parce que les anges peuvent ainsi saisir l'enfant et l'arracher aux dangers — surtout aux démons — qui le menacent. Pendant la jeunesse, la boucle de cheveux n'est plus qu'un ornement; on la coupe dans la suite, et si on la laisse recroître, ce n'est qu'en signe de vœu. Quelques-uns considèrent la boucle de cheveux comme une sauvegarde contre les insolations; mais la plupart ne la conservent que par imitation de certains fikis, ou d'hommes réputés pour leur sainteté : chez eux la boucle de cheveux est un signe de puissance.

*
* *

Mutilations :

a) *Circoncision* : les garçons sont circoncis entre 5 et 6 ans et cet événement est l'objet de nombreuses festivités. Les invités apportent des cadeaux en nourriture. Ordinairement on circoncit plusieurs enfants à la fois. L'opération est pratiquée par le médecin, mais souvent on a recours tout simplement au barbier. Pendant l'opération la plus grande agitation règne, car la foule des parents, des amis et des invités se presse autour du médecin pour mieux voir. Le patient tient ordinairement un fouet dans sa main, et le brandit « en signe de courage »[1]. Après l'opération, le jeune garçon est placé dans un lit fait sur le sol, dans une hutte spéciale, et le traitement dure 7 jours.

La circoncision est pratiquée sur les filles entre 5 et 6 ans environ; mais elle est l'objet de moins grandes cérémonies. L'opérateur est une vieille femme, ou, dans certains cas, un vieillard. Dans le Soudan, la circoncision des femmes, conformément à la loi musulmane, est restreinte à quelques tribus. Les autres, surtout celles du Sud, pratiquent l'excision suivant une méthode intéressante, car le peuple la considère comme la survivance de méthodes anciennes, en vogue au temps des Pharaons; cette pratique aurait survécu en dépit des innovations introduites par la loi musulmane[2].

1) Cette explication n'est guère admissible. On sait le rôle que le fouet, ou l'acte de frapper, ou simplement le simulacre, joue dans la physiologie sexuelle. Ce fouet dans la main du jeune enfant qu'on circoncit semble bien avoir une valeur réelle d'agent magique. Voir par exemple, Van Gennep, *Rites de passage*, pp. 248-249; Lefébure, le *bouc des Lupercales*, *R H R*, LIX, 1909, pp. 73-81.

2) On l'appelle *tahuret Farohen* par opposition à la première, appelée *tahuret Sunna*.

Il est très curieux de noter que de jeunes femmes divorcées ou des veuves se soumettent quelquefois à une deuxième opération qui a pour but, pense-t-on, de leur rendre leur première virginité. Elles sont alors plus recherchées et peuvent réclamer une plus grosse dot. Mais cette nouvelle opération et ce nouveau mariage ne sont pas l'objet de festivités, comme la circoncision proprement dite ou les fiançailles.

Les Nubas, qui ne sont guère musulmans, ne circoncisent pas leurs enfants; mais ils pratiquent une certaine opération, — dont l'auteur ne dit mot, — pendant la grossesse et accordent des honneurs particuliers à la femme après la ménopause[1].

b) *Extraction des dents* : les habitants du Fur (Khordofan Ouest) arrachent les deux incisives inférieures des enfants mâles. Les Nubas du Sud pratiquent aussi cette extraction, mais moins fréquemment.

Cette mutilation a lieu à l'âge de la puberté; elle est parallèle à la circoncision pratiquée par les populations musulmanes. L'intervalle laissé par les dents arrachées est considéré comme un ornement, mais on l'utilise aussi pour nourrir les faibles et les mourants.

Il faut insister sur la valeur de cette coutume; elle va de pair avec les autres mutilations corporelles pratiquées à l'âge de la puberté. Elle se rencontre ailleurs et a une valeur spéciale aux yeux de ceux qui la pratiquent[2].

c) *Perforation des narines, des oreilles et de la lèvre inférieure* : cette coutume est spéciale aux Nubas; ils pratiquent cette perforation sur les enfants en bas âge. On introduit un cylindre de pierre blanche dans le lobe percé de l'oreille et dans la lèvre inférieure. Afin de faciliter la mutilation de la lèvre, on arrache quelquefois l'incisive.

La perforation de la lèvre est considérée comme un moyen d'orner l'individu. Pour augmenter la valeur de cet ornement, ils encouragent l'hypertrophie de la lèvre par une scarification répétée et en la frottant avec des matières irritantes.

La coutume de se percer les oreilles et le nez est générale; tous,

1) On trouvera, p. 313 et suiv, pl. XLII, la reproduction des instruments de chirurgie ; p. 316 et suiv. et fig. 94-95, la reproduction des appareils employés pour les fractures et des procédés de bandage des blessures semblables à ceux que l'on a trouvés sur une momie de la 5e dynastie à Naga-ed-Dêr ; et p. 318 et suiv. de nombreuses figures montrant les procédés de circoncision.

2) Sur l'ensemble de ces rites, voir par exemple, l'explication qu'en donne Van Gennep, *Rites de passage*, p. 103, 109 et note 1.

hommes ou femmes, l'observent et passent des anneaux de pierre ou de fer dans les orifices.

d) *Marques tribales et tatouage* : les marques faciales ne semblent pas faites selon une règle fixe et bien déterminée, qui puisse indiquer une relation entre la marque et la tribu. Cette mutilation a lieu dans l'enfance, entre 6 et 10 ans : on dessine tout d'abord la marque sur la peau, que l'on coupe ensuite profondément avec un couteau ou un rasoir. La plaie est grossièrement pansée, à certains intervalles, et saupoudrée d'antimoine pour lui donner un aspect bleuâtre. Les marques les plus communes sont : sur chaque joue, trois cicatrices longitudinales, auxquelles on joint parfois une cicatrice transversale ; — sur chaque joue, trois cicatrices transversales, — ou deux cicatrices transversales coupant deux longitudinales, formant ainsi la marque appelée « échelle » ; — trois cicatrices en forme de flèche, marque réservée aux femmes et appelée « chemin des oiseaux » ; — deux ou trois petites cicatrices longitudinales ou transversales, placées entre l'œil et l'oreille, des deux côtés de la face.

Le tatouage est largement pratiqué par les femmes arabes du Khordofan. Les seules parties du corps qu'elles tatouent sont le devant des gencives et de la lèvre inférieure. Le tatouage est ordinairement pratiqué pendant la basse enfance; la surface à tatouer est piquée avec des épines, puis frottée avec de l'antimoine en poudre ; ce procédé est répété à divers intervalles jusqu'à ce que la marque ait une couleur bleu foncé.

L'auteur établit une différence entre les marques faciales et ces dernières, auxquelles seules il donne le nom de tatouage. « Toutes ces marques (faciales), dit-il, sont faites parce que c'est la coutume et apparemment en matière d'ornement ; il est hors de doute que ce sont, dans quelques cas, des marques tribales, plutôt familiales, marques de possession ou d'identification. »

Je crois que les marques tribales sont extrêmement rares, même impossibles à déterminer ; on a reconnu des marques de possession ou d'identification sur des nègres de certaines tribus ; mais cette explication ne peut servir indifféremment pour toutes les marques. Je crois que ces procédés ne peuvent fournir aucun indice de classement de tribus. Presque tous les tatouages et les marques faciales sont de nature purement médicale ; ces cicatrices sont employées à titre préventif ou comme moyen de guérison, d'ailleurs extrêmement douteux[1].

1) Voir sur cette question intéressante l'article publié, en 1898, par le

⁂

La même publication contient encore deux mémoires sur les nègres des bords du Nil supérieur et des contrées avoisinantes [1]. Les négroïdes des plaines et des marais se distinguent de ceux des rivières par leur physique, leur habillement, leurs armes et leurs coutumes. Les salutations, dont quelques-unes semblent d'origine arabe, diffèrent selon les tribus, Dinkas, Shilluks ou Nuers.

Parmi leurs croyances, il faut noter celles qui concernent les serpents. Ces reptiles ont, pour les Dinkas, une importance considérable. Il s'agit de rites magiques exécutés au moyen de serpents; car les préceptes magiques sont familiers à une espèce particulière de reptiles. Les Dinkas sont d'ailleurs fort peu loquaces sur ce sujet, ce qui s'explique facilement, vu le but de ces pratiques : si un Dinka a un ennemi, il charge « son » serpent de causer quelque dommage à cet adversaire, à sa famille ou à son bétail; car chaque serpent a son maître. Si quelqu'un est mordu par un serpent, ou a manqué être mordu par lui, ou bien s'il l'a seulement vu ou entendu ramper dans l'herbe, le maître du serpent le saura, car le serpent fait rapport sur tout ce qui lui arrive.

Cette magie est très considérée; aussi les magiciens sont rusés et ne s'abandonnent presque jamais. Quelques-uns sont si habiles qu'ils peuvent détourner les serpents de leurs concurrents. Ils cherchent à se procurer pour le serpent une vache spéciale, qui ne doit jamais manquer de lait. A défaut de vache, ils emploient une chèvre; mais il leur faut l'un ou l'autre de ces animaux pour pratiquer cette magie. Les

Dr Fouquet, du Caire, dans les *Archives d'Anthropologie criminelle*, intitulé : *Le tatouage médical en Egypte dans l'antiquité et à l'époque actuelle*, avec une planche de dessins. Sur l'ensemble des mutilations corporelles au Soudan, voir J. Decorse, *Le tatouage, les mutilations ethniques et la parure chez les populations du Soudan*, dans l'*Anthropologie*, vol. XVI, 1905, pp. 129-147, avec de nombreux dessins : tatouages par incisions, piqûres et bourgeonnement; déformations crâniennes, mutilations dentaires, circoncision, mutilations des oreilles, des lèvres et du nez.

1) D. Waterson, *Report upon the physical Characters of some of the Nilotic Negroïd Tribes*, pp. 323-375; D. J. Wallace, *Notes of some Ethnographical specimens* collected by Dr A. Mac Tier Pirrie, pp. 376-384; avec de nombreuses illustrations. Je ne mentionne que les renseignements intéressant l'ethnographie religieuse.

vaches et les chèvres mises à part pour de tels procédés ne peuvent être données en échange de femmes ou de bétail.

C'est par des pratiques magiques qu'ils se défendent contre les crocodiles, les hyènes, les chacals et les lions[1]. Ainsi, pour empêcher que les crocodiles n'attaquent les femmes et les enfants qui vont puiser l'eau à la rivière, on noue et dénoue un morceau de corde dans une hutte spéciale; on place ensuite des mets en offrande sur le bord de la rivière. Le crocodile accepte les offrandes et respecte ceux qui vont puiser l'eau.

Les Hamegs et les Fungs, qui vivent dans les montagnes au Nord des Buruns, ont beaucoup de croyances concernant les hyènes, les lions et les léopards. Ils croient, par exemple, que la hyène peut, pendant la nuit, déchirer le corps de l'homme et le vider complètement. Ce n'est pas une véritable hyène, mais un ennemi qui s'est transformé en animal. L'opération est faite avec tant d'adresse qu'on ne remarque aucune blessure et lorsque le patient se réveille, il ne ressent que les symptômes d'une indigestion. On maudit son ennemi qui prend la forme de la hyène.

Les tribus des rivières ont un dieu qui paraît être un dieu de la pluie. Les Dinkas et les Nures l'appellent « Deng-Dit » et les Shilluks, « Nekang ». Tous l'honorent. Au-dessus de ce dieu, il y a le dieu créateur universel, celui qui a façonné et domine le monde. Mais on entend rarement parler de lui; son nom est « Jok »; ces tribus ont une idée très pessimiste de leur créateur, qui apporte le bien et le mal; mais le mal qu'il cause a une plus grande influence sur leur esprit que les bénéfices qu'ils retirent de lui. On peut s'approcher du dieu créateur par l'intermédiaire du dieu de la pluie, qui est une personnalité réelle. Mais ils n'ont qu'une idée triste de l'Être suprême qui les gouverne[2].

Le Caire, juin 1910.

Et. Combe.

1) C'est du moins ainsi que je comprends les renseignements fournis par l'auteur sous le nom de « Animal magic » en disant : « D'autres animaux sont utilisés en magie ». L'exemple cité du crocodile prouve qu'il faut dire : « D'autres animaux sont l'objet de rites magiques préventifs ».

2) Sur les tribus du Bahr el-Ghazal, leurs us et coutumes, voir encore Cap. Lyle Cummins, dans *the Parliamentary Blue Book on Egypt and the Sudan*, 1906, Enclos. 4, n° 2, p. 97. Au moment où je termine mon manuscrit pour

l'envoyer à la *Revue*, j'ai l'occasion de consulter l'ouvrage suivant : Lieut. Col. Count Gleichen, *The Anglo-Egyptian Sudan*. A compendium prepared by officers of the Sudan Government, édit. by... Vol. 1 : Geographical Description and Historical. Vol. 2 : Routes, in-4, London, 1905. On trouvera dans le vol. 1, p. 128, des renseignements plus complets sur les Dinkas, en particulier sur les coutumes du mariage et du divorce ; — p. 145 et suiv. : sur leur religion et leur créateur Deng-Dit ; — p. 162 et suiv., l'appendice : *Religions Beliefs among the Natives of the Bahr el-Ghazal* ; — p. 197 et suiv. : *History and Religion of the Shilluks* ; — pp. 317 et suiv., *Ethnology of the Sudan*. — Signalons enfin pour ceux qui s'intéressent à ces contrées une bibliographie suffisante, autant que j'ai pu m'en rendre compte, des travaux parus sur le Soudan et le Nil supérieur. Le volume I du comte Gleichen est abondamment illustré, de même que l'ouvrage du Gordon College. Je n'ai pas lu l'article paru dans *Man*, 1910, X, 10 : E. Lloyd, *Some Sudanese superstitions*.

HÉRACLÈS ET ASTRONOÉ A TYR

Il est entré depuis peu au Musée du Louvre un fragment d'inscription grecque qui provient de Tyr et qui offre un certain intérêt pour la mythologie phénicienne. C'est à ce point de vue que nous l'étudierons ici, laissant aux épigraphistes le soin de restituer ce décret.

Dalle de marbre, haute de 0^{m},42 et large de 0^{m},34 ; épaisseur : 0^{m},09. Il manque une partie importante à gauche et en haut, de même que l'angle supérieur droit. Ce qui subsiste du texte n'a que 0^{m},20 à 0^{m},21 de large. A droite, est figuré un pilastre ; en bas, une plate-bande haute de 0^{m},15 lui sert de base. Les lettres ont de 9 à 11 millimètres de haut suivant les lignes.

1
2 ΝΚΕΡΣΙΛΛΙΙΙ
3 ΗΣΗΝΤΗΝΠΑΤΡΙΔΑ
4 ΤΟΣΥΝΟΛΟΝΧΑΗΝΔΗΚΑΠΟ
5 ΑΡΕΤΩΙΠΡΟΕΔΡΩΒΟΥΛΗΣΤΕΚΑΙΔ
6 ΕΩΝΣΤΕΦΑΝΗΦΟΡΩΤΕΔΙΑΒΙΟΥΘΕΟΥ
7 ΝΩΙΑΠΕΘΕΤΟΤΗΙΕΝΕΣΤΩΣΗΗΜΕΡΑ
8 ΟΙΣΘΕΩΝΗΡΑΚΛΕΟΥΣΚΑΙΑΣΤΡΟΝΟΗΣΚΑΙ
9 ΝΩΝΑΥΤΟΥΑΝΔΡΙΑΝΤΩΝΣΤΗΣΑΙ
10 ΙΣΙΤΩΝΑΝΔΡΙΑΝΤΩΝΑΥΤΟΥΑΝΑΛΗΜ
11 ΡΙΑΣΤΑΣΔΗΛΟΥΜΕΝΑΣΕΝΤΩΙΑΥΤΩΙ
12 ΠΡΟΣΚΟΣΜΟΝΑΥΤΟΥΟΥΤΩΓΑΡΚΑΤΑΑΚΟ
13 ΓΑΤΩΝΤΕΙΜΩΝΩΝΟΔΗΛΟΥΜΕΝΟΣΚΑΣΣΙ
14 ΙΕΣΤΙΝΚΑΙΤΗΙΕΙΣΤΟΥΣΘΕΟΥΣΕΥΣΕΒΕΙΑ
15 ΥΛΗΣΣΥΜΥΣΧΟΥΝΓΡΑΜΜΑΤΕΥΣΔΗΜΟΥ
16 ΗΣΚΑΙΧΕΙΡΟΣΚΟΠΙΑΠΟΛΕΙΤΩΝ

1 ....
2 ....
3 ..η]την τὴν πατρίδα....
4 ..τὸ σύνολον χ(ίλι)α HN (?) δεκα...
5 ..αρετωι προέδρῳ βουλῆς τε καὶ [δήμου]
6 .θ]εῶν στεφανηφόρῳ τε διὰ βίου θεοῦ
7 ..και ἀπέθετο τῆι ἐνεστώσῃ ἡμέρα
8 ..οις θεῶν Ἡρακλέους καὶ Ἀστρονόης καὶ
9 ..νων αὐτοῦ ἀνδριάντων στῆσαι
10 .τριτων ἀνδριάντων αὐτοῦ ἀναλήμ[-ματ?]
11 ..ριας τὰς δηλουμένας ἐν τῶι αὐτῶι
12 ..πρὸς κόσμον αὐτοῦ. Οὕτω γὰρ κατὰ ἀκο[-λουθίαν]
13 ..α τῶν τειμῶν ὧν ὁ δηλούμενος Κάσσι[-ος]
14 ..εστιν καὶ τῆι εἰς τοὺς θεοὺς εὐσεβεία.
15 ..βο]υλῆς Συμμαχοῦν, γραμματεὺς δήμου
16 ...ης καὶ χειροσκοπία πολειτῶν.

A la ligne 4, la douzième lettre H n'est pas certaine. M. A. de Ridder, qui a eu l'extrême obligeance de revoir notre transcription, a restitué à la ligne 12 : κατὰ ἀκο[λουθίαν], la partie restituée devant être reportée au début de la ligne 13. A la fin de cette dernière, il suppose un nom propre Κάσσι[ος] ou Κασσι[ανός], les lettres restituées commençant la ligne 14. Pour la formule finale, il nous signale l'inscription d'Elatée (P. Paris, *BCH*, XI, 1887, p. 337-340) où il est fait mention d'un χειροσκόπος, terme que Suidas explique : οἱ τὰς χειροτονίας ἐπισκοποῦντες. En conséquence, M. de Ridder traduit : « par vote à mains levées des citoyens ». A la dernière ligne, il envisage la restitution : ψήφῳ τῆς βουλ]ῆς καὶ etc. Comme il faut supposer un nom propre en tête de cette ligne, la lacune serait d'environ la moitié des lignes totales. Le texte date vraisemblablement du premier siècle de notre ère.

L'usage d'élever plusieurs statues à un même personnage paraît très répandu en Phénicie. Le Louvre possède deux statues votives figurant le même personnage Ba'alchillem[1]; elles proviennent d'Oumm el-Awâmid, dans les environs de Tyr. Une stèle votive d'Aradus porte trois fois le même

1) *Répertoire d'épigraphie sémitique*, n° 504.

dédicant[1] et nous avons proposé de reconnaître sur le trône d'Astarté, d'Oumm el-Awâmid, la double effigie de celui qui faisait l'offrande[2].

L'intérêt du nouveau texte réside dans la mention d'Héraclès et d'Astronoé.

Héraclès à Tyr, c'est Melqart. Le fait est dûment attesté par des témoignages épigraphiques et littéraires. Pour n'en citer qu'un, Philon de Byblos mentionne Μέλκαρθος ὁ καὶ Ἡρακλῆς. La plupart des éditeurs[3] adoptent la leçon manifestement erronée Μελκάθρος. Viger par un *lapsus* fâcheux a imprimé Μελίκαρθος et dès lors, bien que cette leçon fût ignorée des manuscrits, on a proclamé l'identité de Melqart et de Mélikertès, ce qui n'est pas justifié par ailleurs[4]. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'Héraclès de notre texte, sinon pour constater que c'est la première fois qu'une inscription de Tyr en fait mention.

Astronoé est plus inattendue ; elle n'était encore apparue dans aucun texte épigraphique. Citée seulement par Damascius[5], on pouvait craindre que cet auteur ne fût l'écho de quelque combinaison de basse époque, sans aucune valeur. M. von Baudissin, dans ses remarquables études sur le dieu Echmoun[6], tenait en grande suspicion le témoignage de Damascius. La nouvelle inscription tyrienne apporte à cet auteur une réhabilitation complète.

Damascius raconte que l'Asclépios de Béryte qui, dit-il, n'est ni d'origine grecque ni d'origine égyptienne, mais un dieu phénicien du nom d'Esmounos, fils de Sadykos (filiation confirmée par Philon de Byblos), fut aimé d'Astronoé, la mère des dieux. Pour échapper aux poursuites de la

1) Renan, *Mission de Phénicie*, pl. IV, 2.
2) *Revue de l'histoire des Religions*, t. LXI (1910), p. 99-101.
3) Müller, *FHG*, III, 568 et aussi Gifford.
4) Voir nos *Notes de mythologie syrienne*, p. 144-146.
5) *Vita Isid.*, ap. Phot., *Bibl.*, 242, p. 352 ed. Bekker.
6) *ZDMG*, t. LIX, p. 459-522, t. L, p. 245, et *Orient. Studien Theodor Noeldeke gewidmet*, p. 729-756 ; cf. *Journal des Savants*, 1907, p. 38-39 et 44.

déesse, le jeune Echmoun se mutila d'un coup de hache. La déesse, éplorée, le rappela à la vie avec l'aide de Paion[1] et Echmoun devint un dieu. Nous avions conclu de ce récit qu'Astronoé était un autre nom d'Astarté, ce qui n'offrait pas de difficulté, mais qu'aussi Echmoun n'était autre qu'Adonis, ce qu'on se refusait à reconnaître par défiance à l'égard de Damascius et aussi par répugnance à admettre un panthéon phénicien.

La manière dont Astronoé est citée dans notre texte, à côté d'Héraclès, atteste son rôle de parèdre et son identité avec Astarté.

D'autre part, on estimait — ainsi M. Baudissin, — qu'Echmoun était un dieu particulier à Sidon ou, tout au moins, que cette ville était le centre de son culte. On négligeait le témoignage de Damascius, pour s'en remettre au hasard des trouvailles épigraphiques. On aurait pu penser de même que l'épithète d'Astronoé était particulière à la région de Béryte, mais voici un texte épigraphique et officiel qui en atteste l'usage à Tyr. Cette vieille métropole vénérait Echmoun d'aussi longue date peut-être que Sidon, puisque le dieu est cité immédiatement après Ba'al-chamim (le maître des cieux) et Melqart dans le traité passé entre Asarhaddon et Tyr. De plus, ce sont vraisemblablement les colons tyriens qui introduisirent le culte d'Echmoun à Carthage[2]. C'est pourquoi on peut supposer, au début de la ligne 9 de notre texte, la restitution : Ἀσκληπιοῦ.

Faut-il, comme l'ont proposé Movers et M. Victor Bérard, attribuer à Astronoé une étymologie sémitique[3]? Nous ne le pensons pas. Ce nom s'explique fort bien par comparaison avec des vocables grecs similaires qui, appliqués à l'Astarté phénicienne, cherchaient à exprimer que cette déesse était, comme le signale Hérodote, une Aphrodite Uranie. Ailleurs,

1) Cf. Nonnus, *Dion.*, XL, 406 : Paion qui apaise la douleur.

2) Cf. *Journal des Sav.*, 1907, p. 39-40.

3) V. Bérard, *Origine des cultes arcadiens*, p. 154.

on la nomme Astroarchè : Φοίνικες δὲ Ἀστροάρχην ὀνομάζουσι. Mais Hérodien (V, 6, 5), qui donne ce renseignement, reflète le syncrétisme de basse époque quand il explique ce vocable comme une appellation de la lune. Chez les Phéniciens de la bonne époque, Astarté n'était pas rapprochée de la lune, mais de la planète Vénus.

Dans le même ordre d'idées, il faut citer à Rabbat-'Ammon (Philadelphie), en Transjordanie, la déesse Astéria également parèdre d'Héraclès[1].

Enfin, à Tyr même et se rapportant à des spéculations semblables, on trouve mention d'Héraclès Astrochitôn[2]. Personne ne s'avisera d'une étymologie sémitique pour cette dernière épithète que Nonnus explique en disant que les tuniques constellées du dieu illuminaient le ciel pendant la nuit[3].

Le renseignement de Nonnus est trop en situation pour ne pas répondre à quelque chose de réel. Nombre de linteaux ou de soffites dans les temples syriens portent sept étoiles, les pléiades. Les vocables grecs que nous avons rapprochés attestent le travail intense des écoles syriennes cherchant à rendre en grec les conceptions religieuses locales et facilitant ainsi leur diffusion dans le monde gréco-romain[4]. Le terme correspondant à Astrochitôn dans la symbolique phénicienne, est évidemment *Chamim adirim* « les cieux brillants » ou encore *Chamim roumim* « les cieux élevés ». Nous verrons plus loin que ces deux épithètes apparaissent dans les inscriptions phéniciennes. La dernière a été personnifiée par Philon de Byblos dans son Σαμημροῦμος ὁ καὶ Ὑψουράνιος[5] et il est dit que Samemroumos habita Tyr.

1) Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, t. VII, p. 147-155 ; O. Gruppe, *Die mythol. Liter. 1898-1905* (*Bursian Jahresber.*), p. 421.

2) Nonnus, *Dion.*, XL, 369, passim ; cf. Ézéchiel, XXVIII, 13.

3) *Dion.*, XL, 408 : ἔννυχοι γὰρ οὐρανὸν ἀστεροφαεῖς ἐπαυγάζουσι χιτῶνες.

4) Voir Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 2e éd., p. 183 et suiv.

5) Sur cette lecture ; cf. nos *Notes de Mythologie syrienne*, p. 134, n. 2 (contre Gifford, V, p. 43).

Si nous n'avions crainte de trop presser le texte de Philon de Byblos, nous serions tenté de trouver dans ces épithètes l'explication du passage énigmatique d'après lequel Samemroumos aurait reçu son nom de sa mère. Peut-être cette remarque a-t-elle été appelée par le rapprochement de Samemroumos avec une épithète analogue appliquée à la déesse, par exemple celle qui correspond en phénicien au grec Astronoé. Nous connaissons une telle épithète : celle de *Chemé-Ba'al* « cieux de Ba'al » que porte Astarté dans l'inscription d'Echmounazar. Si l'équivalence paraît peu précise, du moins ce rapprochement permet-il d'espérer qu'un jour apparaîtra une épithète d'Astarté au sens plus voisin. Le titre de « reine des cieux » a dû lui être appliqué bien que, dans Jérémie, la reine des cieux doive s'entendre, semble-t-il, de l'Ichtar assyrienne[1].

La nature céleste des divinités phéniciennes dont il a été question plus haut, n'est pas attestée seulement par les sources grecques, elle l'est encore par les inscriptions phéniciennes, notamment celles de Sidon, le seul point de Phénicie qui ait livré une importante série épigraphique remontant à l'époque perse.

A la ligne 16, l'inscription du sarcophage d'Echmounazar porte :

אית [בת עשתר]ת בצדן ארץ ים ויש[ב]ן אית עשתרת שמם אדרם

« ... le temple d'Astarté à Sidon, quartier maritime, et nous avons fait demeurer Astarté dans les cieux brillants (*chamim adirim*) ».

On peut comprendre que *chamim adirim* désigne un quartier de Sidon[2]. Cependant la variante *chamim roumim* dans les textes de fondation du temple d'Echmoun[3] n'appuie pas cette explication. Et même si on l'admet, une telle dénomination

1) Jérémie, VII, 18 ; XLIV, 17-19, 25. Les Massorètes ont compris « messagère des cieux », mais il faut rectifier en *malekat hach-chamaim* ; cf. E. König, *Theol. Studien und Kritiken*, 1906, p. 338 et s.

2) Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéol. orient.*, t. V, p. 230 et suiv.

3) Il s'agit du temple d'Echmoun à moins d'une lieue au nord de Sidon, dans la campagne. On trouvera dans le *Répertoire d'épigraphie sémitique* ou dans

ne peut être le fait d'un caprice : elle a passé du sanctuaire au quartier environnant et, de toute manière, elle dénote des conceptions mythologiques particulières.

Dans la même inscription du sarcophage d'Echmounazar, aux lignes 16-17, il est question d'un temple élevé à Echmoun puis on ajoute : « et nous l'avons fait demeurer (*i. e.* Echmoun) dans les cieux brillants (*chamim adirim*) ».

Cela veut dire que le temple d'Echmoun aussi bien que celui d'Astarté avaient été aménagés en manière de demeure céleste et que l'on s'était plu à y réunir les images célestes. C'est là une pratique très répandue. Ainsi, dans les tombeaux des rois de la XVIIIe dynastie à Thèbes, le roi mort est identifié au dieu solaire et sa tombe est devenue l'image réduite de la traversée qu'accomplit le dieu solaire pendant les douze heures de la nuit.

La même idée se marque ailleurs. Par exemple, quand on accompagne la représentation d'Astarté du disque et du croissant ou qu'on orne son diadème des sept pléiades, cela ne signifie pas que la déesse soit solaire ou lunaire ou identifiée aux pléiades, mais qu'elle demeure au ciel et que, notamment, le naos qui porte l'emblème est considéré comme une demeure

l'*Ephemeris* de Lidzbarski, la liste des nombreux travaux (Ph. Berger, Clermont-Ganneau, Torrey, Lidzbarski, etc.) sur les inscriptions de fondation de ce temple d'Echmoun. La copule *waw* implique deux sortes de travaux en l'honneur d'Echmoun, mais le roi Bodachtart ne mentionne spécialement que le temple d'Echmoun dont il posait les fondations. Le second verbe *bana* « il a construit » commande, nous semble-t-il, toute la phrase et nous traduisons : « *Le roi Bodachtart, roi des Sidoniens, petit-fils du roi Echmounazar, roi des Sidoniens, a construit pour son dieu, pour Echmoun, prince saint, dans Sidon-sur-mer — cieux élevés, terre des Rechefs, Sidon puissante — ce qu'il a construit, et à Sidon-campagne ce temple-ci.* » Il faut entendre dans le premier membre de phrase : *ech bana bana*. Quant à l'absence de la préposition *be* devant Sidon-campagne, elle est régulière si l'on admet que ce dernier terme est au locatif. On obtient alors un sens satisfaisant, bien en situation, sans correction aucune, ce qui est essentiel car il est peu vraisemblable qu'un texte dont on possède de nombreuses répliques soit entaché de fautes de copistes. On comprend mieux aussi pourquoi ces textes ont été si soigneusement dissimulés dans les fondations : on évitait qu'ils ne fussent détruits par malveillance ou autrement et, avec eux, le lien mystique qu'ils maintenaient entre Echmoun et le roi.

céleste. De même pour un temple ou un naos qui porte le disque ailé, plus spécialement mis en relation avec le dieu.

Il faut rappeler à ce propos la consécration du temple de Yahwé par Salomon (I *Rois*, VIII). On y transporte l'arche et les vases sacrés, on sacrifie un grand nombre de brebis et de bœufs quand, tout à coup, une nuée emplit le sanctuaire : c'est Yahwé qui entre et qui dorénavant habitera ce *beth zeboul*, c'est-à-dire cette demeure céleste[1]. Yahwé, en y descendant, n'a pas cessé d'être aux cieux, ce que montre l'invocation qui suit. C'est méconnaître les conceptions mythiques des anciens Israélites que de comprendre les versets I *Rois*, VIII, 12-13, comme on le fait généralement, en partant de l'idée que Yahwé demeurait seulement sur terre. Aussi, tout en adoptant l'ingénieuse reconstitution de ces versets par Wellhausen, nous traduirons un peu différemment :

> Yahwé a placé le Soleil dans les cieux[2],
> Lui-même a déclaré vouloir habiter le nuage[3] :
> « Bâtis ma maison, une maison céleste pour moi
> « Afin que j'y demeure à jamais ».

Prêter à un Israélite, comme à tout autre Syrien, l'idée que son dieu, par le fait de la construction d'un temple, ne demeurait plus aux cieux, est absolument inadmissible. Dans le passage biblique en question, l'opposition porte non sur le dieu qui habite aux cieux et celui qui demeure sur terre, mais entre le dieu qui séjourne dans le Soleil et celui qui gouverne dans la nuée. Ce vieux texte est précieux en ce qu'il exprime nettement que Yahwé n'est pas un dieu solaire. Nous savons, en effet, que ses affinités le classent très près du grand dieu syrien Hadad, auquel il a notamment emprunté sa représentation sous la forme d'un jeune taureau.

1) Cf. Habacuc, III, 11.

2) D'après les LXX.

3) On traduit : l'obscurité ; ce qui déforme le sens. C'est proprement le nuage comme le spécifie le verset 10. Le nuage peut s'abaisser, mais il est toujours aux cieux.

Hadad est un dieu de la tempête et de la foudre ; Yahwé aussi, et c'est pourquoi il demeure dans la nuée.

L'erreur est du même ordre que commet Gunkel[1] en supposant qu'à Bethel le culte le plus ancien localisait le dieu dans un bétyle, qu'un culte plus récent supposait le dieu au ciel et qu'une sorte d'harmonie fut établie grâce au mythe de l'échelle de Jacob qui réunissait la terre au ciel. Les localisations multiples, qui nous étonnent, sont acceptées sans heurt par l'esprit du fidèle et il est inutile de prêter sur ce point aux anciens une mentalité différente de la nôtre, puisque de nos jours nous constatons les mêmes inconséquences. Ce ne sont pas là des survivances comme on l'explique d'un mot dont on a abusé et qui voile parfois le fond des choses plus qu'il ne le découvre, mais des fictions nécessaires à l'état d'esprit religieux et créées par lui.

Nous voici loin de notre fragment d'inscription grecque. Il nous faut y revenir pour ajouter quelques mots touchant le nom du *grammateus boulès* : Symyschoun est un nom phénicien nouveau. On y reconnaît le nom du dieu Sakon ou Sakoun, סכן, qui forme la première partie du nom bien connu de Σαγχουνιάθων. Quant au premier élément *sym*, c'est probablement le mot *chem* « nom » ; comparer *Chemou'el* (Samuel) et *Soumou-ilou*[2].

Ce rapide examen du nom d'Astronoé et des épithètes phéniciennes comparables, nous a amené à insister sur le caractère céleste de certaines divinités de la côte de Syrie. Il est à peine besoin d'ajouter que ce n'est là qu'un des aspects de ces dieux, qu'ils ont d'autres liens avec les mortels et avec la terre. L'erreur des partisans des théories astrales est de s'en tenir à leur seul point de vue et de tout y ramener mécaniquement.

René Dussaud.

1) *Genesis*, 3e éd., p. 322.
2) Roi amorite ; cf. Thureau-Dangin, dans *Nouvelles fouilles de Tello*, p. 158.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Maurice Vernes. — **Histoire sociale des Religions.** I. *Des Religions occidentales dans leur rapport avec le progrès politique et social.* — Paris, Giard, 1 vol. in-8° de 539 pages. Paris, 1911.

Toutes les religions ont un côté sociologique, en ce sens qu'elles ne prétendent pas seulement rattacher les individus à une puissance surhumaine, mais encore relier entre eux des groupes humains plus ou moins nombreux. La philosophie, la science, l'art, la morale, ont eu beau s'émanciper tour à tour du *magma* religieux où se combinaient à l'origine ces différentes formes de l'activité collective. Ce qui en reste sous le nom de religion continue à influencer plus ou moins directement les mœurs, les coutumes, la législation même de leurs milieux respectifs et cette influence se révèle d'autant plus étendue qu'on remonte davantage dans le passé. Cependant, on se contente trop souvent d'étudier l'évolution des théologies et des rites, en laissant à l'arrière-plan l'action des religions sur le développement de la société ambiante. Quelques sociologues, à la vérité, et, avant eux, certains philosophes, se sont engagés dans cette dernière voie, mais en général d'une façon trop exclusive, ne voyant plus dans la religion qu'un phénomène social ou même ne cherchant dans les faits que la confirmation d'une thèse préconçue.

Chez M. Vernes, l'historien domine le sociologue et c'est une garantie de plus dans une œuvre qui doit être avant tout une page d'histoire. L'enquête qu'il a entreprise tend simplement à établir « quelle attitude les grandes religions mêlées à l'évolution de la société européenne, judaïsme, religion gréco-romaine, christianisme, islamisme, catholicisme, protestantisme, ont adoptée sciemment et résolument en présence des questions sociales et politiques qu'elles ont rencontrées ».

Étant donné cet objet, la première question qui se présente est de

savoir dans quelles limites le christianisme a été l'agent essentiel de la transformation qui a constitué la société issue de l'écroulement du monde antique ; ensuite, si le paganisme n'aurait pu présider à cette évolution dans les mêmes conditions ou même dans des conditions plus favorables.

L'opinion prédominante est que le paganisme, dès les premiers siècles de notre ère, était frappé à mort et que la société antique se trouvait condamnée à un déclin désormais irrémédiable ; que le triomphe du christianisme fut une conséquence plutôt qu'une cause de ce déclin et que les succès de la nouvelle foi furent dus surtout à la supériorité avec laquelle elle donnait satisfaction aux besoins moraux et spirituels de l'époque. Les conclusions de M. Vernes ne contredisent pas ces jugements : elles tendent plutôt à les confirmer.

Il reste dès lors à examiner d'une part ce que le christianisme a hérité des institutions antiques, d'autre part ce qu'il y a introduit et ajouté de son propre fonds. Ceci amène à considérer tout d'abord ce qu'était le christianisme primitif et, en particulier, ce qu'il doit au judaïsme, dans les limites où l'on admet le principe de la continuité religieuse.

L'auteur qui a fait de la religion juive, depuis de nombreuses années, l'objet de son enseignement à l'École des Hautes-Études, a été un des premiers en France à développer la thèse capitale de Wellhausen que la « religion de la Bible » date seulement du ve siècle avant notre ère, après le retour de la captivité. Je serais peut-être plus disposé qu'autrefois à admettre ici l'argumentation de M. Vernes ; mais il me semble que, de son côté, il est plus enclin que naguère à accepter, chez les Israélites des premiers temps, l'existence d'un polythéisme analogue aux croyances professées parmi les nations voisines. Quoi qu'il en soit, la religion juive, à partir d'Esdras et de Néhémie, offre incontestablement le caractère d'une théocratie, basée à la fois sur un moralisme élevé et sur un ritualisme étroit, tempéré par les traditions du prophétisme. Bientôt, sous la pression des malheurs et des dangers publics, il vint s'y ajouter une doctrine qui devait prendre un essor extraordinaire : le messianisme, c'est-à-dire la croyance dans la venue d'un Messie, descendant de David, qui établirait la prééminence universelle du culte d'Israël. C'est ce Messie qu'un groupe de Galiléens, vivant une trentaine d'années après la mort d'Hérode, prétendirent avoir reconnu « dans une sorte de tribun-prophète mis à mort à Jérusalem par le concours des autorités juives et romaines ».

N'y avait-il pas autre chose? L'auteur admet qu'il se trouvait dans l'enseignement de Jésus, une notion « qui n'a son équivalent nulle part » : la substitution au dieu juge et despote de l'Ancien Testament, de « la notion d'un Père céleste, empreinte de confiance tendre », ensuite le passage d'une conception nationaliste à une conception universaliste du lien religieux. Sur ce dernier point, toutefois, son explication n'est pas aussi nette qu'on pourrait le désirer. Certains passages du livre laissent l'impression qu'il attribue déjà ce caractère d'universalisme à la religion juive des derniers temps, alors cependant que celle-ci se contentait d'admettre les prosélytes du dehors qui se pliaient à l'ensemble des prescriptions de la Loi. Bien plus, il faut observer que la communauté chrétienne, immédiatement après la mort de Jésus exigeait qu'on se fit juif pour devenir chrétien ; c'est seulement avec le triomphe de la tendance représentée par Étienne et ensuite par Paul que l'Église naissante rompit avec les barrières du judaïsme. L'auteur est-il bien autorisé à conclure que « tous les apôtres de la jeune Église furent des libéraux », substituant à l'Israël selon la chair « l'Israël selon l'esprit »? C'est faire trop bon marché des controverses dont les Lettres Pauliniennes et les Actes des Apôtres nous ont laissé un tableau plutôt atténué. A cet égard, Baur et Renan sont peut-être davantage dans la vérité historique, quand ils attribuent à Paul d'avoir donné à l'évolution du christianisme son impulsion décisive. Sans l'Apôtre des gentils, le christianisme serait resté une secte du judaïsme et eût probablement disparu avec la ruine de Jérusalem.

L'auteur fait cette remarque ingénieuse que les premières Églises furent l'objet d'une certaine tolérance, même dans le monde romain, aussi longtemps que leur culte put être regardé comme une variété du culte national des Juifs, le maintien des cultes nationaux étant parfaitement admis à côté et au-dessous de la religion impériale. C'est son universalisme même qui mit le christianisme hors la loi. Par son refus d'admettre les dieux locaux et régionaux, non moins que de sacrifier au génie de l'Empereur et de l'Empire, il justifiait, aux yeux des païens, l'accusation d'athéisme et il se heurtait au principe sur lequel était fondée toute l'organisation religieuse du monde ancien : *salus populi suprema lex esto*.

Pour les premières générations de chrétiens, l'imminence de la parousie dominait et même excluait toutes les préoccupations d'ordre social. En conformité avec la notion juive du règne du Messie, le Royaume de Dieu ne devait s'ouvrir qu'aux seuls chrétiens et sa réali-

sation se serait opérée sur terre, sans que les hommes y fussent pour rien. La résurrection des morts devait permettre d'adjoindre aux élus de la dernière heure, les Justes disparus avant le grand jour. Dans ce système, la survivance de l'âme apparaît comme une superfétation. Mais, avec la persistance du monde, la parousie passa au second plan, et alors surgirent des considérations sociales dont le nouveau culte devait bien tenir compte. D'une part il conserve l'idéal, déjà familier à la philosophie païenne, d'une cité universelle où tous les hommes se traiteront en frères ; d'autre part, tout en se pliant aux nécessités pratiques de la vie courante, il s'occupe d'améliorer le sort des pauvres et des malheureux, d'enseigner aux riches et aux puissants la charité et la justice, de répandre la piété, la véracité, la pureté des mœurs ; il professera même, en dépit des persécutions dont il est l'objet, le respect de l'autorité établie, qu'il entrevoit déjà passant entre ses mains.

Ce jour vint, quand eurent échoué toutes les tentatives intérieures pour réformer le paganisme. Assis sur le trône des Césars, le christianisme put alors donner sa mesure. Or qu'est-ce que l'Église des six premiers siècles s'est proposé sur le terrain des réformes sociales, — se demande M. Vernes — et qu'y a-t-elle réalisé? En Orient, dit-il, elle s'est bornée à faire prévaloir son esprit d'ordre et de charité dans tous les rouages de la machine sociale, en utilisant les ressources du gouvernement absolu : fondations de bienfaisance, création d'hospices et d'hôpitaux ; intervention en faveur des cités et même des individus pour enrayer les abus de pouvoir et la corruption de la justice ; mesures pour tempérer les rigueurs de la puissance paternelle et relever la condition de la femme, etc. En Occident, où la société menaçait de se dissoudre dans l'anarchie, sous le flot des invasions barbares, elle s'est instituée, en outre, la gardienne et la protectrice des intérêts intellectuels et moraux dont elle a vaillamment épousé la cause jusqu'à l'avènement des nations modernes : « Celles-ci lui doivent le meilleur de ce qu'elles sont, c'est-à-dire les sentiments de devoir et de responsabilité des gouvernements à l'égard de leurs administrés et des classes entre elles, le sens des obligations familiales et des vertus privées ».— Ne conviendrait-il pas d'ajouter qu'il y a cependant, dans la formation de notre culture, des éléments qui reposent sur d'autres facteurs : l'humanisme de la Renaissance, la philosophie du droit, la création des méthodes scientifiques, la doctrine de l'Évolution, le développement des sciences morales et politiques ? L'auteur déclare injuste et absurde de reprocher au christianisme de n'avoir pas apporté

au monde la tolérance religieuse en des siècles où la question des droits de la conscience individuelle ne s'était point posée et nous verrons tantôt qu'il dénie à la Réformation d'avoir introduit à cet égard une conception différente de celle de l'Église catholique. D'où provient donc cette admission du libre examen, cette reconnaissance de la liberté de conscience qui est l'âme même de la société moderne et qui, comme il le reconnaît, pénètre de plus en plus dans les communautés issues du protestantisme ?

Tout d'abord, il faudrait examiner si cette intolérance est bien essentielle au christianisme. Nous accorderons qu'elle représente un legs de l'exclusivisme juif et qu'elle trouva un allié intéressé chez les Césars avides de réaliser, au profit de leur domination, l'unité religieuse de l'Empire. Mais le christianisme ne pouvait-il se développer dans le sens d'une société religieuse qui aurait demandé son unité spirituelle à la communauté des sentiments et non au développement des dogmes ? S'il est objecté que c'est là une conception moderne et qu'il est absurde de la projeter dans le passé, nous renverrons tout simplement aux Églises syriennes de la fin du Ier siècle, telles qu'elles nous apparaissent à travers la *Didaché*, dans la période de transition entre la rupture avec les dernières observances judaïques et la généralisation de la christologie paulinienne. Le mal, ici, comme l'ont si bien montré entre autres Harnack et Hatch, ce fut l'invasion de l'esprit dogmatisant, hellénique d'origine, qui prétendait résoudre à coup de majorité tous les problèmes de la métaphysique et imposer ensuite les formules ainsi obtenues comme des vérités absolues dont nul ne pouvait s'écarter désormais sans manquer à ses devoirs d'homme et de citoyen. Dès le début, la tendance du christianisme a été de constituer un organisme séparé du « siècle », une société d'élus se suffisant à elle-même. Mais rien ne le forçait d'appliquer le *compelle intrare* dont les premiers Pères ont eux-mêmes démontré l'absurdité et l'injustice. *Non religionis cogere religionem*, a encore écrit saint Augustin à la veille du triomphe de l'Église.

En Orient, l'Église resta toujours plus ou moins subordonnée au pouvoir civil. En Occident la Papauté fut bien près de réaliser son rêve de théocratie universelle et on ne peut s'empêcher d'être quelque peu surpris de trouver sous la plume de M. Vernes, au milieu de thèses justes sur les services rendus par l'Église romaine à la cause de la civilisation pendant le moyen âge, la déclaration suivante (p. 416) : « Le catholicisme n'a fait obstacle ni à la légitime indépendance de l'État politique, ni aux libertés du citoyen ; le pouvoir de direction spirituelle

qu'il revendique n'est incompatible ni avec l'une ni avec l'autre ». — A l'entendre, l'action de la Papauté s'est résumée dans ces quatre objets : 1° l'évangélisation des nations païennes ; 2° l'enseignement de la théologie, des lettres et des sciences par les Universités ; 3° la surveillance de la foi et la répression de l'hérésie ; 4° les croisades destinées à conjurer les progrès de l'Islam. Est-ce suffisant pour excuser ce que l'auteur qualifie lui-même les « abominations » de l'Inquisition ?

En tout cas, des réserves sont nécessaires à l'égard du raisonnement qui met sur le même pied, à ce point de vue, l'Église et la Réforme. Sans doute les protestants ont fait maintes fois appel au bras séculier pour imposer leurs confessions de foi, mais n'est-il pas plus exact de soutenir qu'en pareille occurrence ils ont agi contrairement à leur principe, tandis que la Papauté agissait conformément au sien ? C'est oublier cette parole de Luther, signalée par M. Vernes lui-même, comme l'acte décisif de sa révolte contre Rome : « Jusqu'à ce que l'on m'ait convaincu par le témoignage des Écritures, ou par des raisons évidentes, que je suis dans l'erreur, je ne puis ni ne veux me rétracter, résolu que je suis à ne pas mentir à ma conscience ». Il est vrai que, dans la plupart des pays protestants, les Réformés, non contents d'adhérer au principe *Cujus regio, ejus religio*, enfermèrent bientôt dans les limites de plateformes dogmatiques, arrêtées par des théologiens, le droit des fidèles à interpréter la parole divine. Mais il résulte des faits rappelés par l'auteur lui-même (p. 518) que ce fut là, presque partout, un pas en arrière sur l'attitude première, adoptée par les réformateurs après leur rupture avec Rome. Il suffit d'ailleurs, pour saisir la distinction, de constater où le développement logique de leur principe initial a respectivement conduit de nos jours les deux grandes subdivisions du christianisme d'Occident. L'auteur nous promet de s'en occuper dans un second volume où il traitera de la religion dans ses rapports avec les sciences et la philosophie du temps actuel, c'est-à-dire du rôle que l'avenir réserve au christianisme.

Ce qui est surtout à retenir du présent volume, c'est la conclusion que l'Église a adapté la civilisation latine aux convenances des populations germaniques et celtiques ; qu'elle a créé, par la communauté de croyances ainsi que par l'enseignement des Universités, une opinion et une vie européennes, établissant un lien entre les diverses patries ; enfin que si le christianisme n'a pas réalisé ni poursuivi directement des réformes sociales et politiques, il a produit une atmosphère de charité, de solidarité et d'égalité religieuses assurément favorable à

l'accomplissement de ces réformes. Si sa préoccupation du salut posthume a dans une certaine mesure découragé les tentatives d'améliorer le sort des vivants, elle a, d'autre part contribué à développer le sentiment de la responsabilité individuelle et l'aspiration à une justice absolue qui est l'honneur de l'esprit moderne. Il existe assez d'ombres au tableau pour que nous puissions en reconnaître les côtés brillants, même lorsque, dans un souci d'ailleurs méritoire d'impartialité, on se complaît peut-être davantage à faire ressortir ces derniers. L'auteur semble s'attendre à ce que son ouvrage ne plaise ni aux orthodoxies ni au rationalisme. Je ne sais ce qu'en penseront les premières, ou plutôt je ne le prévois que trop. Mais le rationalisme, si par là on entend la liberté d'examen, ne peut prendre ombrage de travaux qui appliquent ses méthodes et se réclament de son esprit, quelles que puissent être les divergences de la critique sur des points de détail. Il est juste, d'ailleurs, de faire observer que le « rationalisme » auquel M. Vernes s'est attaqué de longue date, c'est la méthode particulière de l'école bien démodée aujourd'hui qui avait systématiquement prétendu tout rationaliser, même les faits et les légendes de l'histoire, au lieu d'y reconnaître franchement la part d'illogisme inhérente à toutes les œuvres humaines.

GOBLET D'ALVIELLA.

FR. THUREAU-DANGIN. — **Textes de l'époque d'Agadé** (*Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée impérial ottoman*, t. I). — Paris, Leroux, 1910.

H. DE GENOUILLAC. — **Textes de l'époque d'Agadé et de l'époque d'Ur** (*Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée impérial ottoman*, t. II, 1re partie). — Paris, Leroux, 1910.

M. Thureau-Dangin a été chargé, en 1909, d'une mission du Ministère de l'Instruction publique, à l'effet de dresser l'inventaire des tablettes de l'époque d'Agadé conservées au Musée impérial ottoman et provenant des fouilles d'Ernest de Sarzec à Tello, en 1895. Le volume qu'il consacre aux résultats de son travail est le premier d'une série qui comprendra l'ensemble des tablettes de Constantinople découvertes à Tello soit par Sarzec soit par le commandant Cros. On ne pouvait songer à publier dans leur totalité les milliers de documents de la

mission française de Chaldée : l'inventaire a pour but de faire connaître la nature de chaque texte, d'éditer les pièces les plus importantes.

437 tablettes sont décrites dans ce volume; près de 120 sont autographiées.

Les tablettes 1068, 1081, 1085, 1102, 1121, 1207 et 1421 sont des listes d'offrandes d'animaux domestiques, de beurre, de dattes, de poissons... à divers dieux, temples ou emblèmes divins : Babbar, Enlil, Iškur... le ba-gi, l'ib-gal, l'abzu, antiques constructions du roi Ur-Ninâ, le šu-nir... et la statue d'En-te-me-na..; 1115 est une liste de dieux : Anu, représenté par un seul signe AN, est placé au second rang, entre Nin-gir-su et En-lil. Un texte très intéressant [1225] donne une liste de présents de noces offerts à la déesse Ba-ù sous le patésiat de Lugal-ušumgal. Cette divinité avait à Lagaš un temple, l'é-sil-sir-sir, qui fut reconstruit par le patési Gudéa : dans la légende de sa statue E, ce prince détaille les anciennes fondations de cette cérémonie, célébrée chaque année au nouvel an; elles s'étaient modifiées et augmentées depuis le temps de la domination d'Agadé, où elles comprenaient quatorze espèces d'offrandes : moutons, chevreau, cœurs de palmier, poulets (?), poissons, etc.

Au nº 1246 des champs sont attribués (?) à la prêtresse du dieu A-mal, celui-là même qui recevra les serments juridiques, à l'époque d'Ur, d'après des textes de Drêhem. Dans les noms théophores, je glane la mention des divinités Aš-sir-gi [1292], Da-gá-n [1118], E-zi-nu [1252], Gibil [1224], Gir-na [1224], Ha-ni [1288], Iškur [1244], Ka-di, Ma-lik [1134], Úg-tur [1057], etc.

Sur les cylindres assyro-babyloniens sont gravés d'ordinaire des sujets religieux ou mythologiques. L'époque d'Agadé a vu se développer les luttes de Gilgameš et de son compagnon Ea-bâni [sumérien : Enkidu] avec des animaux réels. Cette collection de tablettes en présente quelques exemples [1054, 1150, 1271, etc.]. Sur une bulle, l'empreinte d'un cylindre royal au nom de Narâm-Sin comporte deux divinités assises l'une en face de l'autre : le dieu Nannar et la déesse Nin-gal, accompagnés chacun d'une divinité secondaire, debout, qui élève la main droite.

Cet inventaire contient de nombreux renseignements nouveaux sur la lecture ou l'interprétation de signes et de complexes. A ce point de vue, les notes placées au bas des pages sont de grande importance; mais nous ne nous y arrêterons pas, ne voulant attirer l'attention du lec-

teur que sur les principaux points intéressant l'Histoire des Religions.

*
* *

M. de Genouillac, chargé par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'inventaire des tablettes du Musée impérial ottoman découvertes à Tello par E. de Sarzec en 1894, publie dans un demi-volume l'inventaire de 422 documents de l'époque d'Ur et 78 planches de copies dont cinquante contiennent des textes qui seront analysés dans la seconde partie. Nous en extrayons les principaux renseignements relatifs à la religion. Le personnel des temples ne pouvait être étranger à l'activité commerciale; les dieux possédaient des terres; on leur consacrait des ânes [711], des brebis et des moutons [808] qui, ensuite, étaient loués pour subvenir aux frais du culte et à l'entretien des fonctionnaires; on leur offrait de l'huile, des dattes [849] et maint autre produit. Le patési Gudéa, divinisé, recevait des offrandes de boisson surfine et de farine pour la néoménie et le quinzième jour du mois: quinze tablettes en font mention pour les divers mois de l'année; elles indiquent, en même temps, des dons faits à Dun-pa-é et parfois au roi Dungi, au patési Ur-kal, etc. Des inventaires font connaître le nombre des ânes et des bœufs de culture de certains temples [877], du petit bétail [897], des récoltes de leurs champs [633, 896], de la laine dont ils disposaient [1005]. La comparaison des listes de fonctionnaires nous montre, par exemple, qu'en l'an 8 de Bûr-Sin le temple Ba-gà [907] possédait un personnel plus nombreux que celui du temple de Pa-sag [865] : dans celui-ci les charges de uku-uš et de prêtre étaient remplies par un seul personnage; dans celui-là elles étaient distinctes. Le premier employait dix cultivateurs et trente garçons; le second ne comptait que quatre cultivateurs et douze garçons.

Ba-ù, Babbar, Dumu-zi, Gál-alim, Ga-tum-dug, Ma-sag-pa-è, Nina, Nin-gir-su, Nin-dar-a, Nin-in-ni-si-na, Ninni, Nin-mar, Nin-sar, Nin-sun, Pa-sag, Si-di-ka-lam-ma et Ši-ma-šu, avaient des temples ou des chapelles mentionnées dans ces tablettes. Le Ba-gà, le Ba-en-erin-nun, l'An-ta-sur-ra, l'Ib-gal, le Ti-ra-aš sont cités comme lieux de culte, ainsi que l'É-anšu, l'É-alim, l'É-bàr-bàr, l'É-pa-al, etc. Le roi Bûr-Sin avait une chapelle [624, 881, 970] en l'an 3 de son successeur. Son nom comme celui des autres princes divinisés, se rencontre dans la composition de plusieurs théophores [Dungi, 675, 728, 731, 763, 778, 812, 827, 5030; Bûr-Sin : 618, 643, 904; Gimil-Sin : 773, 798, 812,

1030]. Gimil-Sin, pendant sa vie, avait un temple [793] et dans les temples de Nin-gir-su et de Ba-û on offrait à ses statues des gâteaux de figues.

Les dieux connus par les noms propres inscrits sur ces tablettes sont au nombre d'une soixantaine : Ab-hi-nun na [736]; Adad, Anu [917], Azag-nun-na [896], A-zi-sar-ra [736], Babbar, Ba-û, Da-ga [627], Da-mu, Dumu-zi, Dun-pa-é, Dun-X [830], E-gá-ka [906], En-dun [912], En-ki, En-lil, En-zu, En-zi-nu, Gál-alim, Gà-ni [728], Gà-nun [728], Gibil, Gilgamès, Gir, Giš-bar-é [764], Ha-ni, Hi-li-ki [875], I-gi [722], I-gi-zi [771], Ir-ra [708], Iš-dar, Išhara, Iškur [= Adad], Kadi, Kal [Lama], Lál [736], Lugal-banda, Lù-lál [736], Má-ni-dùr [752], Ma-zu [665], Mes, Muš-da [736], Nannar, Na-nu-a, Ne-ugun, Nina, Nin-a-zu, Nin-dar, Nin-dar-a, Nin-gal, Nin-gir-su, Nin-giš-gi-da, Nin-mug, Nin-su [705], Nin-sun, Nin-šubur [transcrit Nin-šah], Nin-X, Nu-muš-da, Nun-gal, Pa-sag, Sahar Ba-û, Si-an-na, Sin, Šamaš [Babbar], Ši-ma-šù, U-da-na [873] et le dieu de Giš-hu.

Une soixantaine de tablettes portent des empreintes de cylindres. La présentation, à une divinité assise, d'un personnage qu'une autre divinité conduit en le tenant par le poignet y est très fréquente; quelquefois une troisième divinité, placée en arrière du groupe, élève les deux mains (n°s 749, 766, 782, 951, 1002[1]). Sur un sceau de Ur-Nungal (n° 617, pl. I), le dieu, assis sur un fauteuil, est vêtu d'un long châle à rayures verticales qui laisse à découvert la jambe droite posée sur la nuque d'un lion couché; sa main droite est étendue de face et sa main gauche tient une arme courbe à tranchant convexe, surmontée d'une tête de lion, qu'il appuie sur son épaule. Le même dieu paraît figuré sur le cylindre de Kilulla-guzala (Musée britannique, n° 89), dédié à Meslamtaèa *pour la vie* du roi Dungi.

Plus rarement on remarque la scène dans laquelle le personnage introduit en présence de la divinité pose sa main droite dans la main ou sur le poignet gauche. Sur le sceau de Lù-Dumuzi, fils de Mani, qa-šu-dû de Gudéa divinisé (n° 943, pl. II), le dieu assis tient un long bâton dans la main droite.

D'autres sujets sont très peu souvent figurés sur les cylindres de l'époque d'Ur. Cet inventaire en comporte cinq. Un cachet dédié au

1) L'empreinte est incomplète et Genouillac hésite à reconnaître la « deuxième cérémonie ». En fait, le sujet est une présentation du premier type avec divinité qui élève les deux mains. Cf. Th. G. Pinches, *The Amherst Tablets*, n° 104.

patési Gudéa (n°s 839, 840 et 858) présente une lutte de héros contre des fauves ; sur les sceaux de Lù-dingirra (n° 998), Ur-Galalim (n° 781) et Ur-Ninmar (n° 835), Gilgameš et Ea-bani luttent avec des animaux réels ou fantastiques, comme sur certaines intailles de l'époque d'Agadé. Enfin, le cachet de Ur-šaggamu porte trois conifères avec un petit personnage au pied de l'un d'eux.

Trois planches en héliogravure donnent trente-huit empreintes, dont trente appartiennent à la partie de l'inventaire qui n'est pas encore éditée.

On connaissait deux cylindres au nom du grand-vizir Arad-Nannar, dédiés au roi Gimil-Sin (cf. Thureau-Dangin, *les Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, p. 288 et 287 n. 1) ; sur une enveloppe datée de la première année du roi Ibi-Sin (n° 937), un troisième porte le nom de ce prince dans la légende. De Dùg-ga-zi-da, en l'an 9 de Gimil-Sin la légende du sceau donne, après son nom, « scribe, fils de Nig-ù-ru(m), qa-šu-dù du divin Dungi » (n° 947) ; au temps d'Ibi-Sin, sur un autre cachet du même personnage on lit seulement : « fils de Nig-ù-ru(m), le qa-šu-dù (n° 940). Deux cachets différents sont au nom de Ur-Nungal fils de Erin-da (n°s 617 et 951).

Parmi les cylindres royaux, mentionnons celui de Ur-Adad (?), fils du roi Bûr-Sin (n° 954, pl. I). Nous savions déjà par un exemple (cf. *Catalogue des cylindres de la Bibliothèque nationale*, p. XIII, note 4) que certains personnages ne dédaignaient pas d'être, comme les princes, nommés dans la légende du sceau de leurs clients. Le n° 952 porte l'empreinte du cylindre de Pipi qui se dit serviteur du grand-vizir Arad-Nannar.

Très curieuses sont les intailles qui portent les noms d'un personnage et de son fils. A Nippour, à l'époque de la première dynastie babylonienne, sur certains documents pour lesquels on exigeait la prestation du serment on remarque dans une même empreinte le nom de tous ceux qui avaient un intérêt commun dans l'affaire (cf. A. Poebel, *Babylonian legal and business Documents from the first Dynasty of Babylon, chiefly from Nippur*, p. 51 à 55) ; les sceaux étaient donc gravés spécialement pour chaque cas particulier. Mais nous ne connaissions pas encore de cachets employés en toute occurrence par deux personnes de la même famille ; cet inventaire en donne deux exemples différents aux n°s 763 et 950.

Une même enveloppe (n° 951) ou bulle (n° 998) porte trois sceaux différents ; sur une autre bulle (n° 977), il y en a deux.

Il pouvait arriver qu'une personne n'eût pas de cachet et qu'on se servit du cylindre d'une autre, en faisant mention du fait dans le texte. Ur-gar ayant reçu de la laine livrée par Lù-kal-la, en l'an 3 de Gimil-Sin (n° 762), le scribe a écrit « Au nom de Ur-Gar le sceau de Ur-Damu, chef des tisseuses, a été imprimé » et cependant la tablette ne présente aucune trace d'empreinte. Un cas identique, sauf les noms propres, se retrouve trois ans plus tard (n° 844) et M. Thureau-Dangin en signale un troisième (ci-dessus, n° 1303) à l'époque d'Agadé. Peut-être ces documents sont-ils des « doubles » de tablettes simples scellées.

Dans certains documents le nom de la personne qui doit apposer son sceau est précédé du mot *kišib*. Sur la bulle n° 710, le texte porte *kišib Ba-na-til*, la légende de l'empreinte : Lù Ninšubur[1]. Des divergences analogues se remarquent sur les tablettes 755 et 857, sur les bulles 817, 839 et 840. Quelquefois, le mot *kišib* est suivi de plusieurs noms différents et la bulle porte une seule empreinte au nom d'un autre personnage qui dans le texte est « l'autorité (*pa*) » (n°s 838, 841 à 843, 864, 905; cf. n°s 993, 996 et 997); ailleurs (n° 942) celui qui est mentionné après *kišib* et celui dont on a utilisé le cylindre sont fils d'un même père.

Dans la partie inédite de l'inventaire l'auteur a compté plus de trois cents empreintes (cf. p. 3); quand son travail sera terminé, et surtout quand il aura aussi publié les résultats d'une seconde mission en 1910, nous pourrons nous faire une idée définitive de la glyptique pendant les règnes des successeurs de Dungi.

L. Delaporte.

P. Jensen. — **Moses, Jesus, Paulus.** *Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch, Eine Anklage wider die Theologen, ein Appel auch an die Laien*; 2e édition. — Francfort, neuer Frankfurter Verlag, 1909, 64 pages, 1 mark 25.

Heinrich Zimmern. — **Zum Streit um die « Christusmythe »** *Das babylonische Material in seinen Hautpunkten dargestellt.* — Berlin, Reuther und Reichard, 1910, 66 pages, 1 mark.

1. M. Jensen est l'un des promoteurs de la controverse qui s'est ouverte naguère en Allemagne sur la réalité de l'existence de Jésus. En

1) M. Thureau-Dangin a démontré récemment (*Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne*, p. 65), que telle est la prononciation du nom divin lu antérieurement *Ninšah*.

1903 il a publié un grand ouvrage intitulé « l'Epopée de Guilgamech dans la littérature mondiale », où il s'est fait fort de prouver que « la majeure partie des récits de l'Ancien Testament et l'histoire de Jésus sont des légendes d'origine babylonienne ». Or cette découverte — il le constate non sans indignation — n'a pas été prise au sérieux, sauf dans le camp des assyriologues, par les critiques qui ont parlé de son livre. Mettant cet accueil sur le compte du parti pris des théologiens et de leurs auxiliaires, « hellénistes fanatiques et intransigeants ou philologues bouchés », il s'est résolu, tel Pascal écrivant les Provinciales, à porter le débat devant les laïques. Et voilà pourquoi il a rédigé notre brochure, avec cette épigraphe menaçante et mystérieuse :

Flectere si nequeo superos
Acheronta movebo

L'Achéron, c'est le grand public.

Pour convaincre donc l'Achéron, il a extrait de son grand ouvrage et ramassé en quelques pages, souvent en forme de tableaux synoptiques, les plus probants des faits qui lui paraissent établir sa thèse, en y ajoutant quelques observations nouvelles qui la corroborent. Ces faits se ramènent à celui-ci qui les domine tous : c'est que, entre une multitude de récits appartenant à toutes sortes de littératures et le poème babylonien de Guilgamech, la plus vieille épopée du monde, il y a un parallélisme frappant, portant principalement sur l'ordre dans lequel se succèdent les épisodes. Les récits où l'on constate ce parallélisme sont donc simplement des répliques de l'antique ouvrage babylonien ; et dans la mesure où ils le reproduisent ils sont sans valeur historique.

M. Jensen en conclut que « nous ne savons à peu près rien d'historique, non seulement des patriarches Abraham, Isaac et Jacob », mais de Moïse, de Josué. « La vie des juges Gédéon, Jephté et Samson est pour le moins à peu près complètement légendaire ; les histoires du lévite de Juges 17 et suiv. ne sont pas à prendre au sérieux ; Saül aussi, et Samuel, David, Nathan et Jonathan sont, pour l'essentiel tout au moins, de simples figures de la légende Guilgamech-Xisuthros ; Jéroboam Ier et avec lui la sécession des dix tribus ne doivent plus intéresser l'historien, mais seulement celui qui étudie les légendes ; Elie et Elisée ne font, on peut le dire, rien que ce que doivent faire des marionnettes exécutant sur une scène israélite le scénario de la légende de Guilgamech-Xisuthros » (p. 23). L'Iliade provient d'une autre forme de notre légende relative à Samuel-Saül-David ; et tous les autres systèmes de légendes

grecques sont au fond de simples variantes des traditions concernant les patriarches et Moïse (p. 24).

Pour les mêmes raisons l'histoire de Jésus, aussi bien dans la version synoptique que sous la forme johannique, « est entièrement ou à peu près entièrement une légende ». « De la *carrière* du prétendu *fondateur du christianisme* nous ne *savons rien* ». Quant à ses discours, « ils n'émanent pas de quelqu'un qui ait réellement vécu la vie de Jésus » ; ils ne sont probablement pas d'un « Jésus » ; car ce nom est « très suspect d'avoir simplement désigné le porteur de la légende de Jésus » ; il est possible même qu'ils ne proviennent pas d'une personnalité unique.

Peut-être y a t-il quelque chose d'historique dans la figure du Baptiste; mais ce n'est pas sûr.

On avait objecté à M. Jensen que sa démolition de l'historicité de Jésus se heurtait au témoignage de Paul. Notre assyriologue entreprend de démontrer que la vie de ce prétendu apôtre, telle que la raconte le livre des Actes, est, elle aussi, une simple réplique de la légende de Guilgamech et présente le parallélisme le plus étroit avec d'autres formes israélites ou juives de cette légende, spécialement avec celles d'Elie-Elisée et celles de Jésus-Jean-Baptiste. Par suite, puisque trois des épîtres pauliniennes (Gal., 1 et 2 Cor.) font allusion à certains détails de cette biographie de Paul qui, d'après M. Jensen, appartiennent au schéma de la légende babylonienne, il faut en conclure que les lettres tenues jusqu'ici pour des œuvres authentiques de Paul sont des falsifications littéraires. Pour des motifs analogues, on devra rejeter les données sur Pierre, Jean, Philippe, Étienne et Jacques.

« L'histoire de l'ancien Israël, l'histoire de Jésus de Nazareth se sont effondrées et les Actes des Apôtres ont volé en éclats » (p. 64).

La thèse de M. Jensen comporte, on le voit, de graves conséquences. Quelques extraits textuels de la brochure permettront au lecteur d'apprécier la rigueur des preuves par lesquelles l'auteur l'établit.

Dans l'épopée de Guilgamech le déluge paraît avoir été précédé de 7 plaies, dont l'une est une *épidémie de fièvre*. *Intercession* de Xisuthros (le Noé babylonien) pour l'humanité ainsi éprouvée, et probablement *fin de la plaie*.	Dans les évangiles : La belle-mère de Pierre est *malade de la fièvre*, et Jésus la *guérit*.
Xisuthros se construit un *vaisseau* (pour échapper au déluge) et *le tient prêt*.	Une *barque* est *tenue prête* pour Jésus.
Xisuthros *monte avec sa famille* et *ses amis les plus intimes un soir sur le vaisseau*.	Jésus *monte dans la barque un soir avec ses disciples*.

Une tempête s'élève (le déluge) *puis s'apaise.*	*Une tempête s'élève puis s'apaise.*
Xisuthros *aborde avec sa famille loin de sa demeure.*	Jésus *aborde* en Pérée, *sur le bord opposé à celui où il habite.*

Autre exemple :

Guilgamech *rencontre* en *Phénicie* la *déesse* Sidouri, la « *jeune fille* ».	Jésus *rencontre* en *Phénicie* une *femme* phénicienne, la mère d'une *jeune fille.*

Ou encore :

Guilgamech *abat sur l'ordre* du nautonnier (de Xisuthros) un grand *arbre* ou de grands *arbres* (dont il fera des perches pour faire avancer le bateau à travers les eaux de la mort).	Paul *travaille chez* Aquila *comme fabricant de tentes.*	Les *disciples* de Jésus veulent *faire une tente* ou une *hutte* pour Jésus, une pour Moïse et une pour Élie. — Variante : Les *disciples* de Jésus sont avec Jésus à Jérusalem pendant la *fête des Tabernacles* (et *se construisent des huttes*).	Les *disciples* d'Élisée *abattent des arbres* et *bâtissent* pour eux et lui une *maison* ou une *hutte.*
Xisuthros *réveille* Guilgamech *endormi* (et lui *assure* ainsi en apparence la *vie éternelle*).	Paul déclare *vivant* le *jeune homme* laissé pour *mort.*	Jésus *guérit l'enfant* ou le *jeune homme* qui gisait *comme mort.*	Élisée *ressuscite l'enfant mort.*

La plupart des rapprochements signalés par M. Jensen sont de ce genre, insignifiants ou artificiels. Et il n'est pas éloigné d'en convenir. Sa preuve se réduit à ceci que dans chacune des histoires examinées on peut découvrir *à la place voulue* un mot, un détail qui, ingénieusement détaché de son contexte, peut rappeler l'un des épisodes de la légende de Guilgamech en prenant ceux-ci dans l'ordre où ils se présentent dans le texte babylonien. Encore faut-il pour cela admettre que, dans les répliques israélites de la légende, il y a eu des transpositions et des répétitions : toute la fin de l'histoire de Jésus depuis l'entrée triomphale à Jérusalem, donc une partie essentielle de cette histoire, est, d'après M. Jensen, un tissu de doublets des épisodes antérieurs ; doublet aussi le voyage final de Paul à Rome.

Il faut de plus (et ceci est une des faiblesses les plus saillantes de son argumentation) admettre que la tradition a complètement brouillé les rôles des différents personnages ; Moïse répond tour à tour à Eabani, à Guilgamech, à Xisuthros, à Ichtar. Dans d'autres scènes, c'est Aaron qui représente Eabani ou Guilgamech ; c'est Yahvéh qui correspond à Xisuthros et Séphora à Ichtar.

Il arrive, certes, dans les migrations de mythes et de légendes, que la tradition populaire fasse des confusions de personnages, dédouble ou

déplace des épisodes, dénature tel ou tel détail. Mais ces méprises qui, dans la réalité, sont l'exception, deviennent dans les constructions de M. Jensen, une règle, un procédé constant que l'auteur fait jouer sans scrupule. Il aurait voulu persifler la méthode mythique comparée en outrant ses procédés qu'il n'aurait pas agi autrement.

Dans la réalité les avatars successifs d'une même légende, en dépit des transpositions que chacun d'eux fait parfois subir au thème initial (transformation du mythe divin en aventure humaine, de la tragédie en idylle ou en conte railleur, etc..), conservent cependant une parenté *intime*; c'est surtout par leurs grandes lignes, par leur signification profonde que les diverses formes d'une même tradition tiennent les unes aux autres. Ici c'est avant tout par des détails extérieurs et fortuits. Ainsi c'est parce que, dans le poème de Guilgamech, le dieu Ea fait, au cours d'une tirade, allusion par quelques mots aux plaies antédiluviennes, dont la première avait été causée par un serpent et la cinquième par une fièvre, que dans la légende de Paul on doit avoir raconté que l'apôtre faillit, après son naufrage, être tué par un serpent, puis guérit un fiévreux. Ce sont là des procédés de scribes penchés sur la lettre d'un texte sacré et accrochant leurs commentaires midrachiques aux menues particularités de ce texte; ce ne sont pas ceux du folk-lore, qui retient d'un thème donné non pas les détails, mais d'abord les lignes générales, les idées fondamentales. Or l'idée fondamentale du poème babylonien, l'impossibilité pour l'homme de parvenir à la Vie, est non seulement ignorée par toutes les soi-disant formes israélites de la légende, mais contredite par plusieurs d'entre elles.

Et la tradition populaire, qui aurait ainsi oublié les idées directrices du poème, qui en aurait brouillé les personnages, qui aurait commis les plus étranges méprises sur la portée et le sens des épisodes, aurait, au contraire, conservé, des siècles durant, le souvenir exact, obsédant, tyrannique de l'ordre (souvent très lâche comme dans toutes les épopées et nullement organique) dans lequel les diverses scènes étaient enchaînées dans une certaine forme du mythe! Cela est contraire à toute vraisemblance psychologique. Ni les évangiles, ni l'Ancien Testament, ni le Coran, ni l'Iliade ou l'Odyssée, livres dont la diffusion n'est pas une hypothèse, livres connus par cœur par de nombreuses générations, n'ont exercé une action analogue à celle que l'on prête à l'épopée babylonienne *par l'ordre* des récits qu'ils contiennent.

Ajoutons que M. Jensen traite partout l'épopée de Guilgamech comme une grandeur bien déterminée, arrêtée dans tous ses détails comme le

serait le texte d'un livre imprimé : il l'identifie purement et simplement avec la forme de cette épopée qui nous est parvenue dans une copie exécutée au VII[e] siècle avant notre ère pour la bibliothèque d'Assourbanipal. Mais avant cette recension et à côté d'elle, il en avait circulé en Babylonie d'autres dont des fragments nous ont été conservés ou que l'on peut dégager par l'analyse du texte du VII[e] siècle, et qui sont sensiblement différentes[1]. Le texte que M. Jensen présente comme la source de toutes les légendes bibliques et classiques n'a probablement été rédigé qu'un demi siècle après l'élohiste et peut-être un siècle après le yahviste de l'Ancien Testament[2]. Comment les menues particularités de cette recension tardive auraient-elles pu servir de point de départ à la formation des traditions sur Moïse ?

« En Babylonie même, écrit M. Hermann Schneider, l'épopée n'a probablement pas exercé grande influence » (p. 33). Je n'ai pas la compétence voulue pour contrôler cette assertion. Il est incontestable, en tous cas, que l'un des mythes recueillis dans le poème babylonien du VII[e] siècle, l'histoire du déluge, a émigré en pays israélite ; car il est, à coup sûr, la source des deux récits, yahviste et sacerdotal, combinés dans la Genèse actuelle. Mais il suffit de comparer les répliques israélites aux prototypes babyloniens pour voir que la migration s'est faite selon de tout autres lois que celles que suppose M. Jensen.

Il n'y a pas lieu d'insister ici sur les indices positifs que nous avons par ailleurs de l'historicité de plusieurs des figures et des événements que M. Jensen prétend rejeter dans le domaine du mythe. Comme c'est à lui, le novateur, qu'il incombe de faire la preuve de ce qu'il avance, il nous suffit d'avoir montré que cette preuve, il ne l'a pas apportée.

Est-ce à dire qu'il ne reste rien de son argumentation ? Telle n'est pas notre pensée. Quelques-unes des similitudes qu'il a signalées entre divers récits de l'Ancien et du Nouveau Testament sont réelles et appellent une explication, qui ne sera, du reste, pas nécessairement la même pour tous les cas. Il est possible aussi qu'il y ait eu, sur la formation de certains de ces récits bibliques, notamment de ceux qui con-

1) Voyez Hermann Schneider, *Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens* ; II, *Die Entwicklung des Gilgameschepos*, Leipzig, Hinrichs, 1909 ; — Bezold, *Verbalsuffixformen als Alterskriterien babylonisch-assyrischen Inschriften*, *Sitz. Ber. der Heidelberger Akad. d. Wiss.*, 1910 ; — Lehmann-Haupt, *Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte*, Tubingue, Mohr, 1911, p. 280.

2) Lehmann-Haupt, p. 280.

cernent Jésus, influence du mythe oriental qui semble bien avoir été le thème initial des aventures de Guilgamech ; mais cette influence, alors, s'est exercée par des moyens infiniment plus compliqués, plus indirects, moins mécaniques que ne le veut M. Jensen.

2. La mesure, la prudence, le souci de la complexité de la vie réelle, ce sont précisément les qualités qui distinguent la brochure qu'un autre assyriologue de marque, M. Heinrich Zimmern, a consacrée à un sujet connexe : les éléments babyloniens qui ont pu influer sur les idées que les disciples de Jésus et Jésus lui-même se sont faites de sa personne et de son œuvre.

M. Zimmern affirme, contre MM. Drews et Jensen, que Jésus a réellement existé, mais soutient que les mythes orientaux ont exercé une action sur la manière dont il a été conçu. Il ne prétend pas que ces mythes viennent exclusivement ni directement de Babylonie : il y a eu influence de l'Égypte peut-être, du parsisme sûrement, spécialement du mythe de Mithra, celui-ci renfermant, du reste, peut-être des éléments originaires de Babylonie. Quand il y a eu action de Babylone, elle a pu s'exercer soit directement à l'époque israélite ou pendant la période juive, soit indirectement par les Cananéens. Il admet, du reste, qu'en bien des cas on ne peut pas décider, dans l'état actuel de nos connaissances, s'il y a eu une chaîne historique entre tel trait de la mythologie babylonienne et un élément analogue que l'on rencontre dans la tradition, le rituel ou le dogme chrétiens. Il se borne donc, comme dans ses *Keilinschriften und das A. T.* (3e éd.), à dresser des listes de parallèles, souvent sans trancher si l'on est en présence d'un emprunt, soit populaire, soit littéraire, ou de deux produits similaires de la même « conception du monde commune à l'ancien Orient » (telle que la conçoit M. Winckler), ou simplement de deux applications indépendantes des lois générales de la psychologie humaine.

L'auteur signale aussi les points où les parallèles manquent dans la mythologie babylonienne.

L'esprit de système, qui inspire les théories de plusieurs de ses confrères en assyriologie d'outre-Rhin, est, on le voit, étranger à M. Zimmern. Il se sépare aussi bien de M. Winckler, l'inventeur de l'*altorientalische Weltanschauung*, que de M. Alf. Jeremias, le restaurateur de la typologie chère aux anciens dogmaticiens, et même de M. Jensen, l'*homo unius libri*, éditeur et apôtre de l'épopée de Guilgamech, bien qu'il ait pour les idées de ce dernier collègue des complaisances un peu excessives à notre gré.

On consultera donc avec beaucoup de fruit cette courte brochure : on y trouvera résumées les principales données babyloniennes qui rappellent de près ou de loin les croyances juives ou chrétiennes relatives soit à l'ère messianique et aux calamités qui doivent la précéder, — soit au Sauveur, à sa préexistence, à sa naissance, à sa mission, à ses souffrances, à sa mort, à sa descente aux enfers, à sa résurrection, à son ascension, à son intronisation, à sa parousie, à ses noces — soit au baptême et à la Cène.

M. Zimmern n'aboutit pas, comme M. Jensen, à cette conclusion sensationnelle que Jésus n'a pas existé ; sa brochure se termine par une question d'allures plus modestes : « dans quelle mesure le christianisme contient-il — dans beaucoup des traditions, des rites et des dogmes que conservent avec ténacité nombre de ses fidèles — non des réalités, mais des constructions mythologiques? » Il y aurait des réserves à faire sur cette formule : il n'est pas évident que tout symbole provenant en dernière analyse d'une origine étrangère au judaïsme ou au christianisme soit nécessairement vide de réalité, de réalité spirituelle et morale. Mais la question n'en a pas moins sa gravité pour l'historien des religions comme pour le théologien.

Adolphe Lods.

Theodor Noeldeke. — **Neue Beitraege zur semitischen Sprachwissenschaft**. Un vol. in-8 de VIII-240 pages. — Strasbourg, Karl J. Trübner, 1910.

L'œuvre nouvelle de l'éminent sémitisant contient, notamment dans les premiers chapitres, une foule de renseignements qui intéressent au plus haut point l'histoire des religions. Les indications que nous donnons ici n'ont d'autre but que de le montrer et d'appeler l'attention sur les matériaux à utiliser.

Dans un premier chapitre, l'auteur traite de la langue du Coran. K. Vollers a vivement ému les arabisants et plus encore les savants musulmans — sa communication fut un épisode mouvementé du congrès des Orientalistes à Alger — en cherchant à démontrer, dans son étude *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, que le texte primitif et authentique du Coran avait été rédigé dans le dialecte populaire du *Ḥ*idjâz qui, entr'autres, ne comportait pas de flexions à la fin des mots (*I'râb*). Plus tard seulement, on aurait retravaillé le texte pri-

mitif pour le plier à la langue arabe littéraire. Après M. R. Geyer, M. Noeldeke se prononce contre cette théorie. Il observe que Vollers s'est trompé lorsque, prenant l'édition de Fluegel comme texte officiel, il a cru trouver des traces de la langue vulgaire ancienne dans les variantes fournies par la tradition. En réalité, Fluegel a suivi, et pas toujours exactement, le texte reçu le plus répandu, celui de l'école de *Hafs*; mais les variantes dont Vollers a fait état sont tout aussi canoniques, par exemple celles de l'école de Nâfi' suivie aujourd'hui encore dans tout le Maghreb. L'aire de la langue arabe étant très étendue, les variantes dialectales étaient nombreuses et la tradition les a soigneusement retenues; mais il n'y avait pas de langue vulgaire s'opposant à la langue littéraire. Le soin méticuleux avec lequel on a conservé le souvenir des prononciations divergentes — car c'est à cela que se limitent la plus grande partie des variantes, et il est impossible de savoir celles que suivait Mahomet, — est un sûr garant que le remaniement supposé par Vollers aurait laissé quelque trace dans les commentaires. Or, il n'en est rien. L'hypothèse de Vollers, tout ingénieuse qu'elle soit, n'est pas à prendre en considération. M. N. n'admet même pas avec M. Geyer que le peuple parlait à La Mecque une langue différente de celle du Coran, si l'on entend par là autre chose que les incorrections des ignorants et les idiotismes des esclaves venus du dehors.

On remarquera (p. 30) les considérations formulées sur le terme *hanif* dont la tradition arabe a fait un synonyme de monothéiste. M. Noeldeke montre que les témoignages préislamiques sur lesquels on s'appuie ne sont pas solides. Quand l'Arabe chrétien Bistâm lance cette imprécation : « Je suis un *hanif* si tu reviens (à la vie) ! », il entend *hanif* au sens de païen, comme d'ailleurs le font les langues voisines. De son côté, le P. Lammens (*Mahomet fut-il sincère?*, p. 14) tient pour entièrement fabriquées les biographies hanifites traditionnelles.

Après Geiger et S. Fraenkel, M. Noeldeke étudie les termes étrangers empruntés par le Coran et dont ce dernier déforme le sens. On ne peut déterminer jusqu'à quel point ce fut l'œuvre propre du Prophète, car on ignore à peu près tout des communautés chrétiennes et juives avec lesquelles il fraya et qui lui fournirent ses renseignements.

Nous passons à un autre sujet dans le chapitre où le savant auteur recherche les mots empruntés par l'arabe à l'éthiopien et réciproquement. Ce sont notamment des termes religieux. Les chrétiens d'Ethiopie ont emprunté à l'hébreu (ainsi *kâhen*, prêtre) ou à l'araméen y compris le syriaque (ainsi *qasîs*, prêtre) nombre de termes

religieux, et cela est fort naturel. Il est plus inattendu que tout un vocabulaire ait pénétré par eux en arabe, mais cela s'explique par la brillante civilisation de l'empire aksumite, par la domination abyssine qui se fit sentir en Arabie et les rapports qu'entretenait le commerce mecquois. Dans le domaine religieux, le savant sémitisant considère comme introduits en arabe par l'intermédiaire de l'éthiopien : *andjil* (arabisé : *indjîl*), évangile, à cause de la perte de la finale grecque et à cause de la voyelle longue ; *djahannam*, enfer ; *chaitân*, Satan (Pretorius, *ZDMG*, LXI, p. 619, admettait le processus inverse) ; *radjim*, épithète appliquée à Satan (le Prophète aurait mal compris l'éthiopien qui a le sens de « maudit » et il donna à cette épithète la valeur qu'elle avait en arabe de « lapidé ». Aussi est-il advenu que la vieille et mystérieuse coutume (étudiée par Chauvin, Doutté, etc...) du jet de pierres des pèlerins dans la vallée de Minâ, a fini par représenter la lapidation de Satan) ; *al-djibt*, l'idole ; *al-hawwâriyyoûn*, les Apôtres ; *al-mounâfiqoûn*, les hypocrites ; *al-fâtir*, le créateur ; *minbar*, chaire dans une mosquée principale ; *al-tâboût*, le berceau de Moïse et l'arche d'alliance, introduit soit par l'intermédiaire de l'éthiopien soit directement du terme juif ; *al-mashaf*, le livre sacré (l'origine étrangère de ce terme est mise en lumière par l'incertitude dans laquelle sont les commentateurs arabes pour vocaliser la première syllabe) ; *qalam*, le roseau à écrire qui ne viendrait pas du grec κάλαμος par le syriaque, mais par l'éthiopien ; *saidanah*, dans le sens de méchante femme, ghoûle ; *zâr*, mauvais esprit.

Parmi les mots communs à l'arabe et à l'éthiopien qui se rattachent au culte, citons le terme חרם, commun à toutes les langues sémitiques « qu'on rend le mieux, dit M. N., par *tabou* » ; pour le terme de *djinn* ou *djânn*, il faudrait faire intervenir l'épithète gréco-syrienne *gennaios* (cf. nos *Notes de mythologie syrienne*, p. 57, note 4) ; *ragay*, conjurer par la magie ; *tatayyara*, tirer un mauvais augure.

Les savants arabes se sont plu à multiplier les mots à sens opposés (*addâd*) et c'est là une plaie des lexiques arabes. M. Noeldeke en étudie un certain nombre qui ne sont pas sans intérêt pour les conceptions religieuses. Il nous semble, en effet, que les termes aux sens opposés qui définissent les rapports sociaux (comme *djâr*, protégé ou patron ; *maulâ*, client ou patron) attestent que le lien intervenu place sur le même pied, comme les initiés d'une même secte, le protecteur et le protégé. Primitivement surtout, il intervenait une sorte d'acte de fraternisation dont la tradition se conserve encore dans le repas en

commun, le contact, etc. Le trait n'est pas particulier à l'Orient, comme l'atteste notre mot « hôte », mais il prend là-bas un singulier relief. De même l'euphémisme ou le kakophémisme rentrent dans le domaine religieux ou tout au moins magique.

RENÉ DUSSAUD.

CLÉMENT HUART. — **Textes persans relatifs à la secte des Houroûfis,** suivis d'une étude sur la religion des Houroûfis par le Dr Riza Tevfiq connu sous le nom de Feylesouf Riza (*Gibb Memorial*, t. IX). Un vol. in-8° de XXI-315-125 pages. — Leyde, Brill ; Londres, Luzac, 1909.

Alors que ses fonctions le retenaient à Constantinople, M. Clément Huart découvrit à la bibliothèque de Sainte-Sophie un curieux traité persan que quelques années plus tard M. Edward G. Browne identifiait avec le *Djâvidân-i kabîr* de Fazl-ullah, fondateur de la secte des *H*oroûfis. Bientôt on se procura chez des membres de l'ordre des Bektachis des écrits inspirés de la même doctrine et il apparaissait que, dès le XVe siècle, l'ordre des Bektachis avait adopté la doctrine de Fazl-ullah, surnommé *H*oroûfi, persécuté et mis à mort par ordre d'un fils de Timour. « Fazl se croyait, nous dit Cl. Huart, et ses adeptes le crurent, l'incarnation de la divinité. Pour lui, toute théologie découle de l'alphabet arabe (28 lettres) complété au moyen des quatre lettres complémentaires qui y ont été ajoutées par les Persans. Il n'était pas l'inventeur de ce système ; il ne faisait qu'être l'écho d'idées ismaéliennes. » D'ailleurs, « au rapport d'Is*h*aq-Efendi, Fazl-ullah était un Qarmate, c'est-à-dire un Ismaélien, d'Astérabad en Perse. Il fut mis à mort en 796 hég. (1393-94) par Mirânchâh, fils de Timour, décédé avant son père en 803 hég. (1400-01). Un de ses élèves, 'Alî el-a'la, se rendit en Asie Mineure, fut reçu dans un couvent de derviches Bektachis, et commença à répandre les idées de Fazl-ullah en les présentant comme celles de *H*adji-Bektâch lui-même. Telle serait la voie par laquelle les Bektachis sont devenus *H*oroûfis. » M. Huart édite et traduit toute une série de traités relatifs à la doctrine de cette secte, tirés la plupart d'un manuscrit de sa collection.

En somme, nous avons là un rameau important de cette épaisse frondaison qu'on caractérise sous le nom de Chiisme outré et dont l'ismaélisme a été l'initiateur et le modèle. Comme le centre du mouvement a été la Perse, on a voulu y voir une réaction de l'esprit aryen

contre l'esprit sémite représenté par l'Islâm ; c'est là une formule vide de sens. Il serait plus compréhensif de dire que l'Islâm offrait une doctrine trop arrêtée, trop sèche et apportée par une domination trop étrangère à des populations extrêmement diverses dont, pour quelques-unes, il est fort difficile de dire à quel groupe ethnique on doit les rattacher. Dans leur diversité, ces populations avaient souvent en commun d'être restées à un stade religieux ancien, inaptes à atteindre la divinité abstraite, elles constituaient des groupes cherchant au moyen d'une doctrine particulière et secrète à ressaisir leur nationalité. C'est parce que les missionnaires ismaélis, avec leur propagande religieuse, ravivaient le nationalisme local que leur succès fut si grand et si redoutable. Dans la suite, leurs émules tardifs ne parvinrent qu'à créer des ordres de derviches. Les publications récentes de M. Georg Jacob et de M. Cl. Huart semblent indiquer que tous ces milieux hétérodoxes ont longtemps gardé une certaine conscience de leur commune origine et qu'ils ont continué à réagir les uns sur les autres. Pour le montrer d'une façon décisive, il suffirait de rechercher les étapes de l'activité religieuse de personnages relativement récents comme 'Alî el-a'la. On pourrait alors déterminer si, comme nous le croyons, ce dernier a été connu des Druzes et des Nosaïris.

René Dussaud.

J. Gairdner. — **Lollardy and the Reformation in England.** — Londres, Macmillan, 1908. 2 vol. gr. 8° de xii-578 et vi-506 pages.

M. Gairdner a édité avec une impeccable critique les papiers d'état du règne d'Henry VIII dans la collection du Maître des Rôles, et des *Calendars* qu'il connaît mieux que quiconque il a tiré une retentissante *History of the English Church in the sixteenth century from Henry VIII to Mary* (Londres, 1904). Cet ouvrage, qu'un tout récent historien catholique (M. l'abbé Tresal) appelait « un modèle d'impartialité », contenait déjà une esquisse de démonstration de la thèse que nous retrouvons beaucoup plus affirmée dans le présent livre : M. Gairdner considère la Réformation anglaise comme un fait mystérieux, échappant presque complètement à toute explication génétique : superficielle l'action de Wycliff, controuvée ou tout au moins exagérée à plaisir l'action persistante des Lollards à travers le xive et le xve siècle ; la Réforme n'était pas réclamée par la majorité de la nation,

l'état de l'Église anglaise n'en faisait aucunement une nécessité logique, et la corruption des mœurs monastiques était toute sporadique dans le temps même où le lollardisme la proclamait le plus haut.

Tendancieuse en d'autres pays, une « impartialité » comme celle dont fait preuve ce très remarquable ouvrage est presque facile en Angleterre. Le double caractère novateur et traditionnaliste que porte aisément en lui un historien anglais si objectif qu'il puisse être d'intention y trouve satisfaction et équilibre : la Grande-Bretagne s'est donné une religion nationale par un acte spontané, par une décision politique, parlementairement conçue et réalisée ; ce serait presque en diminuer la portée autonome que d'y voir uniquement le résultat de forces historiques et morales impersonnelles. M. G. ne dénie point les titres de noblesse religieuse que confèrent à la Réformation henri ienne des ancêtres comme Wycliff et son école : il se refuse seulement à la considérer comme uniquement conditionnée par les quelques tentatives antiromaines qui diversifient, mais ne modifient jamais dans son essence la vie de l'Église en Angleterre aux XIV[e] et XV[e] siècles. Au moment où le *Nouveau Testament* traduit par Tyndale et répandu par l'imprimerie dans toutes les classes de la population rendit une force nouvelle au biblicisme lollard, l'influence sociale des réformateurs était bien loin de ce qu'elle avait été au temps d'un John Oldcastle. On ne tient pas assez compte de l'hiatus qui sépare l'écrasement des Lollards au début du XV[e] siècle de l'action de Tyndale au début du XIV[e]. Et Tyndale — à qui M. G. ne rend qu'imparfaitement justice — comme Garret, sont des luthériens beaucoup plus que des lollards.

M. G. montre le schisme accompli par et pour Henry VIII à seule fin de permettre au roi d'épouser Anne Boleyn : et il fait ressortir combien ce schisme tout de circonstance ressemble peu à une révolution théologique. Jusqu'à la fin du règne, subsista un malentendu que les décisions doctrinales ne dissipèrent jamais : les derniers représentants de l'esprit lollard prirent pour une révolte contre la discipline dogmatique de Rome ce qui n'était qu'un affranchissement de sa juridiction matérielle. M. G. montre que la doctrine des sacrements prétend, dans l'église royale, rester orthodoxe à l'encontre des affirmations du *New Learning* : les premiers martyrs sont des martyrs d'un non-conformisme politique et ainsi s'explique une part des contradictions qui résistent à toute analyse du complexe caractère de Thomas More.

On a reproché à M. G., et semble-t-il, avec raison, de n'avoir pas lorsqu'il taxe d'arbitraire et d'inutilité les vexations que fit subir au mona-

chisme anglais, l'autocratie d'Henry VIII, assez tenu compte du fait que les visiteurs Leigh et Leyton, envoyés par Cromwell dans les différents monastères y avaient recueilli sur les mœurs et sur la doctrine qui y avaient cours des témoignages et documents à peine plus pessimistes que ceux relevés par les évêques au cours de tournées pastorales antérieures d'un ou deux siècles au schisme anglican. M. C.-G. Coulton, dans un article du *Hibbert Journal* (avril 1909) dont la thèse est tout opposée à celle de M. G., a signalé dans les sources utilisées par le savant éditeur des *Calendars* cette lacune qui vicie une part de ses conclusions sur ce point spécial (v. tout le IIIe livre : *The fall of the Monasteries*). La réaction, marquée dans les six articles, contre les infiltrations luthériennes est expliquée, dans le dernier chapitre de ce troisième livre, en connexion avec la politique extérieure de Henry VIII, ses mariages diplomatiques, sous la menace d'une coalition continentale contre l'Angleterre.

Et durant toute la partie du règne qui suit la promulgation de l'Acte de Suprématie, s'établit au milieu des plus violentes secousses religieuses et politiques un compromis laborieux entre le double principe de négation et de conservation qui inspira Henri VIII et ses ministres : The wonderful thing is really not how much was destroyed, but how much was preserved (p. 479) dit en manière de conclusion M. G. — Des destinées de la « Bible anglaise », de l'élaboration des différents formulaires ressort le dessein arrêté chez Henry VIII de tempérer à sa guise les manifestations de l'esprit lollard, vieille chose et vieux mot que le roi utilisait à des fins nouvelles — avec un dédain brutal de la vie et de la pensée des partisans ou adversaires du lollardisme théologique.

Peut-être s'y trompera-t-on ; pour nous l'importance religieuse des traditions wycliffites n'est en rien diminuée par la minutieuse démonstration que fournit M. G. de leur insignifiance en tant que facteurs du schisme anglican. Lui-même tient à laisser le lecteur sous l'impression que *réformation* et *suprématie religieuse du roi* sont deux positions bien distinctes — et sa pénétrante étude de l'activité intégrale d'un Cranmer, « despote spirituel » tend bien à éviter toute équivoque sur un point où elle menace de s'établir — M. G. annonce en conclusion ces temps où, après la période d'accord avec la suprématie royale sous Elisabeth, le lollardisme, qui s'appellera calvinisme ou puritanisme, s'attaquera à la royauté avec autant de vigueur offensive que les tenants du *romanisme* en Angleterre (p. 381).

P. Alphandéry.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

D. Viollier. — **Essai sur les Rites funéraires en Suisse, des origines à la conquête romaine**, fascicule 1 du XXIVe vol. de la *Bibliothèque des Hautes Études* (Sciences religieuses), 86 pages. Paris, Leroux, 1911. — Les âges de la pierre ne nous ont légué, en fait de manifestations religieuses, que les traces d'un culte rendu aux morts. Ce n'est pas assez pour établir que ce culte a été la première forme de religion, mais cela prouve du moins l'antiquité et la persistance de certains usages qui s'y rattachent encore aujourd'hui. M. D. Viollier a réuni dans son mémoire tout ce qui concerne les vestiges archéologiques des rites funéraires en Suisse depuis la fin de l'époque paléolithique jusqu'à celle de la période gauloise, en passant par l'époque néolithique, l'âge du bronze et le premier âge du fer. Il s'appuie sur la distribution des tombes, le groupement de leurs formes respectives, le caractère ostéologique des restes humains, enfin le mode de sépulture (inhumation ou incinération), pour reconstituer, à l'aide du mobilier funéraire, les rites dont nous possédons ainsi les vestiges et il s'efforce d'interpréter ces rites en utilisant les renseignements recueillis sur la signification d'usages analogues parmi les populations de l'antiquité, comme parmi les non-civilisés de notre époque. C'est la bonne méthode, à condition d'être maniée avec prudence. Peut-être que l'auteur généralise un peu trop, quand il explique tous les rites funéraires par la juxtaposition de ces deux croyances : 1o que le revenant est à redouter, mais seulement jusqu'à l'anéantissement des organes ou des chairs (d'où les précautions pour retenir le mort dans la tombe, les procédés d'incinération, de mutilation et de décharnement); 2o qu'une fois cette disparition effectuée, l'âme part pour le pays des esprits, d'où elle ne peut plus exercer une influence malfaisante. C'est en vue de ce grand voyage qu'on aurait placé dans les tombes des provisions, des armes, des équipements et même des moyens de transport. L'auteur croit pouvoir expliquer ainsi les rouelles si abondantes dans les tombes de l'époque gauloise; elles symboliseraient le char destiné au voyage du mort.

A propos d'une autre déduction de l'auteur, il faut signaler que l'usage de briser ou de brûler les objets déposés dans la tombe ne s'explique pas forcément par une application de l'idée de *tabou*; ce peut être l'intention de *tuer* l'objet, de même qu'on immole des victimes, afin que son esprit soit mis à la disposition de l'esprit du défunt, qu'on se fasse ou non une idée définie sur le séjour assigné à ce dernier.

G. d'A.

William Hayes Ward. — **The Seal Cylinders of Western Asia**. Un vol. in-4° de xxix-428 pages et 1315 figures. Washington, Carnegie Institution, 1910. — L'interprétation des cylindres babyloniens, portant des scènes religieuses ou épiques, a fait de notables progrès depuis les premières et très méritoires recherches de Menant sur la Glyptique orientale : il suffit de citer le nom de M. Heuzey. Mais il était urgent, autant pour préparer de nouvelles précisions que pour mettre à la disposition de tous les résultats acquis, d'en reprendre l'étude d'ensemble et d'offrir une sorte de *corpus* où seraient groupées les têtes de séries avec leurs principales variantes. C'est cet ouvrage, fruit de vingt années de recherches patientes, que nous offre M. W. H. Ward déjà connu par la publication des cylindres de la collection Pierpont Morgan. Il reproduit et décrit plus de 1.300 cylindres, choisis entre plusieurs milliers, et classés par contrées et sujets. D'abord, les cylindres archaïques avec l'aigle de Lagash, des divinités assises, la divinité dans une barque, la lutte avec les animaux sauvages; puis, les hauts faits de Gilgamès, les représentations de Samas, Istar, Adad-Ramman, etc. Après les cylindres babyloniens, il examine les cylindres assyriens, syro-hittites et ces derniers ne sont pas les moins intéressants. Le matériel ainsi présenté est de première importance pour l'étude des mythes, des types et attributs divins, des cérémonies du culte; il illustre ou supplée la documentation écrite.

R. D.

R. Reitzenstein. — **Die hellenistischen Mysterien-Religionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen**. — Leipzig et Berlin, Teubner, 1910. Un vol. petit in-8 de 222 p. — L'ouvrage de M. Reitzenstein se compose de deux parties distinctes, très différentes de caractère, d'aspect et de proportions.

Au début, en soixante pages, sans références, une vue d'ensemble, très suggestive, sur les mystères de la période hellénistique. C'est la reproduction d'une conférence faite le 11 novembre 1909 devant un public de théologiens. Visiblement, l'orateur prit plaisir à bousculer un peu les préjugés des théologiens qui l'entendaient, en cherchant dans les mystères d'Orient l'une des origines du christianisme. Ne pouvant entrer dans le détail, il s'est efforcé de dégager les traits dominants : caractères des cultes helléniques, rapports des religions et des philosophies, dévotions populaires, divers genres de mystères, rôle des prophètes et des thaumaturges, livres sacrés, révélations directes et magie, enseignement donné dans les mystères et action sur la vie morale, Apulée et les mystères d'Isis, cultes phrygiens et culte de Mithra, littérature hermétique, Philon d'Alexandrie, la Gnose et le Gnosticisme, influence sur saint Paul et le christianisme primitif. On voit que l'auteur touche à beaucoup de grosses questions. Il y touche, d'ailleurs, en homme bien informé, qui des faits ou des textes sait tirer des idées, et qui ne craint ni les rapprochements ingénieux, ni les conclusions hardies, même aventureuses. Beaucoup des théologiens qui

l'écoutaient ont dû hésiter à le suivre jusqu'au bout, là où il fait presque de saint Paul un initié des mystères d'Orient.

S'il a supprimé les références dans cette première partie où il reproduit simplement le texte de sa conférence, il a pris sa revanche dans la seconde partie : un long Appendice qui remplit les trois quarts du volume (p. 61-214), et où abondent les remarques et éclaircissements. Le plus souvent, ce sont des notes relativement courtes, destinées à expliquer, justifier ou compléter tel ou tel passage de la dissertation. Mais, parfois, ces notes s'allongent, prennent les proportions et l'allure de petits mémoires, avec tout l'appareil érudit. Telles sont les notes, pleines d'observations à retenir, sur la *sancta militia* des mystères (p. 66), ou sur la liturgie de Mithra (p. 108), ou sur la Gnose (p. 112), ou sur l'esprit et la doctrine de saint Paul (p. 160).

Cette seconde partie du livre n'est pas celle qui intéressera le moins les connaisseurs. Mais ceci écrase cela. Il y a une trop évidente disproportion entre la masse de l'Appendice et la dissertation d'allure dégagée qu'elle encadre ou étouffe. L'ensemble est peu cohérent, quoique les morceaux en soient bons. Mieux valait choisir : d'ailleurs, sans rien laisser perdre. L'auteur était riche d'idées personnelles, et richement documenté : on se demande comment il n'a pas eu l'héroïsme de sacrifier à la fois Appendice et conférence, pour fondre le tout en un livre harmonieux, qui pouvait être neuf, sur les mystères de l'Orient hellénisé et sur leurs rapports plus ou moins étroits avec le christianisme naissant.

P. M.

T. K. Cheyne. — **The two religions of Israel with a re-examination of the prophetic narratives and utterances.** Londres, Adam and Charles Black, 1911. In-8° de xii et 428 p. — Les deux religions dont il est question dans cet ouvrage sont la religion de Yahwe et celle de Yerahmeel, la divinité que M. Cheyne retrouve dans tous les textes de la Bible plus ou moins altérés. Cette fois c'est dans les pages concernant les prophètes, à commencer par Moïse et Balaam, que M. Cheyne découvre le nom fatidique, avec ses compagnons Ashur et Yishmael. Ceux qui veulent savoir comment M. Cheyne procède n'ont qu'à lire le volume élégamment publié, qui fait suite aux *Traditions and Beliefs of ancient Israel* du même auteur (voir *Revue de l'histoire des Religions*, t. LVIII, p. 408).

M. L.

Ignaz Goldziher. — **Vorlesungen über den Islam**, un vol. in-8°, x et 341 pages, Heidelberg, Carl Winter, 1910 (*Religionswissenschaftliche Bibliothek herausg*, von W. Streitberg und R. Wünsch, I). — En 1908, M. Goldziher fut invité par l'*American Committee for Lectures on the History of Religions* à se rendre aux États-Unis pour y faire une série de leçons sur l'Islam ; empêché par l'état de sa santé de répondre à cet appel, comme il l'avait résolu, l'auteur publie aujourd'hui ses leçons telles qu'il les avait rédigées dans leur forme générale pour ses auditeurs américains.

Ce sont bien des *Vorlesungen*, telles qu'on les entend en pays de langue allemande. Ce sont des leçons universitaires, avec toute la connaissance approfondie du sujet que réclame l'enseignement supérieur, avec toute la richesse des annotations et de la bibliographie qu'on est en droit d'attendre d'un savant tel que M. Goldziher.

Le caractère général du sujet, qui embrasse l'Islam tout entier, et l'extrême variété des matières traitées sous chaque rubrique principale, rendent à peu près impossible une analyse du livre dans un bref compte rendu, qui doit avant tout donner l'impression que laisse la lecture de l'ouvrage, de façon à juger de sa valeur et de l'intérêt qu'il présente.

Le sujet est divisé en six parties, toutes suivies d'un complément sous forme de remarques : Mahomet et l'Islam, développement de la loi, développement du dogme, ascétisme et soûfisme, sectes, développements postérieurs[1] (spätere Gestaltungen, litt. formations plus récentes). Chaque leçon est d'un intérêt captivant, et les remarques le sont tout autant.

L'ouvrage est à tous égards excellent ; le seul reproche qu'on puisse adresser à l'auteur c'est de manquer parfois de clarté.

E. M.

Miguel Asin. — **Un faqih Siciliano, contradictor de Al Gazzâlî.** Palermo, 1910, 29 p. in-8. — Par ses attaques contre les mystiques et les théologiens à l'esprit étroit, El Ghazâlî[2] avait soulevé contre lui une foule d'ennemis. L'un d'eux fut le Sicilien Abou 'Abd Allah Moḥammed ben 'Alî de Mazâra. Dans un mémoire plein d'érudition, M. Asin qui a fait d'El Ghazâlî une étude particulière[3], a d'abord confirmé ce qu'Amari avait soupçonné, à savoir que les biographes avaient souvent confondu deux Mâzari portant chacun le prénom d'Abou 'Abd Allah et le nom de Moḥammed[4] ; l'un, fils de 'Alî, de la tribu de Tamim, qui habitait Mahadya, et l'autre, fils de Moslim, de la tribu de Qoraich qui vivait à Alexandrie. Les passages qu'il a traduits d'Ibn Farḥoun et d'Edh Dhabbi sont concluants.

Les attaques d'El Mâzari nous ont été conservées par Seyyid El Moradha, qui les a empruntées, en les abrégeant quelquefois, à Es Sobki[5], *Taba-*

1) Dans cette dernière partie, l'auteur étudie en particulier le Wahhâbisme, le Bâbisme, le Béhâisme et l'Islam hindou.

2) M. Asin a adopté la lecture Gazzâlî (Ghazzâlî). L'autre m'a paru préférable, à cause de Ghazâla près de Ṭous, d'où était originaire la famille du philosophe.

3) *Al Gazel, dogmática moral, ascetica*, Sarragosse, 1901, pet. in-8.

4) La conjecture de M. Asin p. 4, note 1 est fondée. Le jurisconsulte qu'Ibn Farḥoun appelle Abou Moḥammed ibn 'Abd el Hamid de Sousse est bien Abou Moḥammed 'Abd el Hamid ben Moḥammed connu sous le nom d'Ibn eṣ Ṣâigh..., Ibn en Nâdji dans son *Ma'âlim el Imân* (Tunis, 1320 hég. 4 v. in-8, t. III, p. 248-249) dit bien qu'il compte parmi ses disciples El Mâzari, mais il ajoute que cet 'Abd el Hamid était originaire de Qaïrouan et vivait à Sousse.

5) Aux sources mentionnées sur El Sobki, p. 9, note 1, on peut ajouter Ben

qât ech Châfi'yah. Celui-ci avait utilisé directement un ou plusieurs ouvrages d'El Mâzari dont il cite les propres paroles. Il a du reste critiqué lui-même les reproches adressés à El Ghazâli. La traduction qu'en donne M. Asin est accompagnée de notes importantes. Sa conclusion est que, de toutes les critiques d'El Mâzari, une seule est fondée, en dépit des efforts d'Es Sobki : c'est la tendance d'El Ghazâli à accueillir avec des sympathies plus ou moins dissimulées, les théories péripatéticiennes qui peuvent s'harmoniser le mieux avec le dogme musulman. Il est vrai qu'à notre point de vue, le reproche du théologien sicilien est un éloge.

René Basset.

Paul V. Charland. — **Madame saincte Anne et son culte au moyen âge.** — Paris, Alphonse Picard, 1911, grand in-8. 350 pages. Prix : 8 fr. — Le titre de ce livre dit suffisamment son objet ; la méthode avec laquelle il est écrit défie toute appréciation. C'est une enfilade de notes où l'on expose tout ce que l'on a appris en faisant des recherches sur une fête liturgique et le culte d'une sainte. Ton de bonhomie, empreinte d'une curieuse fatuité dogmatique et littéraire et d'un calme mépris pour la critique historique.

L'auteur, — un dominicain, docteur ès lettres, membre de la Société royale du Canada, — nous raconte (page 180) qu'au collège il voyait apparaître en marge de ses élucubrations « la mauvaise note du professeur : *non ad rem* ». Il n'a pas tenu compte des observations de son maître. Il « persiste quand même ». Ailleurs (page 345), il écrit encore : « *Non erat hic locus*, dira la censure, mais qu'importe la censure ? » « Il fait si bon dans ce champ clos qui sert d'ailleurs comme de lente et douce avenue au *jardin de Madame saincte Anne* ! Par ces jours d'automne et cette pluie qui tombe plus triste encore que les feuilles mortes (De la dépouille de nos bois, etc.) y a-t-il meilleur souvenir que nos souvenirs d'antan, et du plus loin qu'ils peuvent nous revenir ?... » « *Judicent periti* ! Nous n'avons pas voulu établir une preuve, — à quoi bon ? — mais poursuivre encore tout doucement une étude qui devient en effet de plus en plus douce à mesure qu'elle avance. »

C'est sur ses derniers mots que le lecteur est congédié, renvoyé, à un second volume, à paraître, et qui contiendra le reste des notes sur les « fêtes et liturgie » de sainte Anne en Orient, avec, en seconde partie, une « étude du même genre que la précédente » sur son culte en Occident.

A. Houtin.

Albert Mathiez. — **Les conséquences religieuses de la journée du 10 août 1792 : la déportation des prêtres et la sécularisation de l'état civil.** Brochure in-8 de 52 p. — Paris, Leroux, 1911 (de la « Bi-

Cheneb, *Etude sur les personnages mentionnés dans l'Idjaza du Cheikh 'Abd el Qâdir el Fasy*, Paris, 1907, in-8, p. 219-220.

bliothèque d'histoire révolutionnaire »). — Très intéressante étude dans la manière de celles de l'auteur qui ont déjà été signalées ici (mars 1910, p. 265). « Par la façon dont elle fut interprétée et appliquée, la déportation des prêtres réfractaires fut une tentative pour réformer l'église constitutionnelle dans un sens philosophique et pour l'assujettir plus étroitement encore à l'État. La sécularisation des actes de l'état civil ne fut pas inspirée par une pensée de neutralité laïque, comme des historiens superficiels ou prévenus ont paru le croire, mais sous le coup de nécessités inéluctables, par un esprit de domination, de prosélytisme et de combat. » L'idéal des révolutionnaires « est resté l'idéal antique : l'État Culte et Religion ». — Pages 28-52, appendices de curieux documents.

A. Houtin.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. II. (*Deutschmann* bis *Hessen*). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1910. Un vol. 4° de xii p. et 2124 colonnes. — Cette encyclopédie apporte, en ce deuxième volume, un nouveau lot d'articles excellemment distribués et proportionnés. L'unité de plan de cette belle publication est maintenue avec une rare exactitude; les mots typiques y sont établis et répartis selon l'intérêt le plus pratique de la science et sans soupçon possible de systématisation *a priori*. Cela est sensible surtout pour des mots comme *Ehe*, *Eid*, *Gebet*, *Gottesdienst*, *Heiligtum*, etc. où les auteurs, au risque même d'exagérer la teinte impersonnelle de leurs exposés spéciaux, se sont appliqués visiblement à éviter le reproche de comparatisme incompatible avec la neutralité d'une encyclopédie. Les mots abstraits comme *Erscheinungswelt der Religion*, les rubriques trop vastes *Ethik*, *Frau*, *Glaube*, *Gott* y sont relativement rares. Quelques articles présentent un tableau précis et neuf du développement religieux et de la situation présente des églises de différents pays : *England* (Herz et Werner), *Frankreich* (Elkan), *Hesse* et *Hesse-Nassau*, etc. L'article : *Evangelien* est magistralement traité par M. W. Bousset. MM. H. Fischer et Kroll ont donné, le premier sur la religion des Germains, le second sur la religion grecque, des notices brèves, mais très substantielles et suivies de bibliographies qui guideront très sûrement les étudiants et surtout le grand public, auquel il ne faut pas oublier que s'adresse par essence cette entreprise de vulgarisation scientifique.

P. A.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Ch. De Smedt. — Le Père Charles de Smedt, président de la Société des Bollandistes, est mort le 4 mars dernier à Bruxelles. Il était né à Gand le 6 avril 1833. Entré de bonne heure dans la Compagnie de Jésus, il fut nommé encore très jeune professeur d'histoire ecclésiastique au collège théologique des Jésuites à Louvain. Après un séjour de quelques années à Paris où il s'occupa activement de la rédaction de la revue *Les Études*, il reprit en 1872 son enseignement à Louvain et ne le cessa qu'en 1877 : à cette époque il entra définitivement dans l'illustre institut des Bollandistes dont il prenait la direction en 1882, à la mort du P. B. Borme.

Ses brillants états de service dans les études hagiographiques ne doivent pas faire oublier l'activité pédagogique déployée par le professeur de Louvain et dont les témoignages marquèrent parmi les plus utiles contributions à l'établissement des méthodes critiques dans le domaine de l'histoire. Il réunissait en 1883 les articles parus en 1839 et 1870 et dans les Études sous le titre *Principes de la critique historique*, excellent manuel d'histoire scientifique auquel ont pleinement rendu hommage ceux qui l'ont suivi dans cette utile besogne de vulgarisation méthodologique, M. Bernheim (*Lehrbuch der historischen Methode*), MM. Langlois et Seignobos (*Introduction aux Études historiques*) etc.

Ce livre avait été précédé de l'*Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam* (Gand-Louvain-Paris, 1886). Reproduisant intégralement, en latin, les articles des Études : la troisième et la quatrième partie renferment un recensement méthodique des sources et des plus importantes œuvres auxiliaires de l'histoire ecclésiastique. Presqu'en même temps que l'*Introductio* paraissaient les *Dissertationes selectæ in primam ætatem historiæ ecclesiasticæ* (Gand, 1876). Dans les sept dissertations de ce volume, le P. de Smedt examinait successivement l'épiscopat de saint Pierre à Rome, la controverse touchant la célébration de la fête de Pâques, l'auteur des *Philosophoumena*, les accusations de l'auteur de cet écrit contre le pape S. Calixte, le différend entre le pape saint Étienne et saint Cyprien touchant la validité du baptême conféré par les hérétiques, la définition du concile d'Antioche concernant le terme ὁμοούσιος, enfin l'ordre de succession et la chronologie des papes des trois premiers siècles. En outre dix appendices fournissaient aux lecteurs — et surtout aux étudiants auxquels s'adressait ce livre de critique appliquée — les textes essentiels se rapportant à chacune des questions traitées.

A ces travaux sur les premiers âges de l'Église se rattachent un certain nombre d'articles parus dans les *Études*, dans la *Revue des questions historiques* ou communiqués dans des Congrès, entre autres une importante contribution sur l'*Organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du* IIIe *siècle* (*Rev. Quest. Histor.*, 1888, t. XLIX, 329-384) et l'*Organisation des Églises chrétiennes au* IIIe *siècle* (*Rev. Quest. Histor.*, 1891, t. L, p. 397-429). Le P. de Smedt ne s'était d'ailleurs pas étroitement cantonné dans les recherches sur les premiers siècles chrétiens; l'histoire du moyen âge et des temps modernes lui est redevable de belles études sur les sources de l'histoire de la croisade contre les Albigeois (*Rev. Quest. Hist.*, t. XVI, p. 481 (*Eudes*, 1874, t. LXIII, p. 387, et 1876, t. LXIV, 35-73; sur les révélations de sainte Thérèse (*R. Q. H.*, 1884, t. XXXV, p. 533-580, etc.).

Par leurs dates, ces articles montrent bien que l'intérêt effectif que portait M. De Smedt aux recherches sur l'histoire générale de l'Église ne s'était nullement ralenti du fait de son accession à la dignité de *senior* dans le collège des Bollandistes. Il n'en reste pas moins que le meilleur, le plus fécond de son enseignement et de son œuvre historique se trouve condensé dans les trois in-folios préparés et parus dans la glorieuse collection hagiographique de 1882 à 1911. Le mérite bollandiste de M. De Smedt a été excellemment résumé par M. Cauchie dans un article auquel nous empruntons les éléments de cette courte notice (*Rev. Hist. ecclés.* 15 avril 1911. « L'édition des *Acta Sanctorum* est constamment améliorée; un organe périodique a été créé et un travail prodigieux de répertorisation s'est opéré qui comblent les lacunes du passé, concourent à l'œuvre du présent et assurent le succès et le progrès du labeur futur. »

Le tome Ier de novembre parut en 1887 et tout de suite on constata dans le monde scientifique les profondes modifications accomplies dans les conditions de publications des textes. L'apparatus critique était beaucoup plus considérable et minutieux : en tête de chacun des *Acta* se trouvait la liste systématique des mémoires. Les principales variantes de chaque texte étaient notées au bas des pages. Le commentaire préliminaire était à la fois plus précis et plus succinct.

L'année même où le P. De Smedt devint président de la Société des Bollandistes en 1882, il fondait un recueil trimestriel destiné à compléter les *Acta* déjà publiés et à préparer l'édition des volumes futurs, les *Analecta bollandiana*. Ce recueil renfermait des articles originaux sur des points importants d'hagiographie, des textes et documents de tout genre, *addenda* et *corrigenda* aux *Acta Sanctorum* du passé ou du présent, enfin un très complet bulletin des publications hagiographiques.

Le P. De Smedt a de plus institué des répertoires indispensables des textes hagiographiques qui mettent l'œuvre des Bollandistes en connexion avec le labeur historique général et rapprochent en quelque sorte leur institut de la masse des travailleurs. Deux catalogues ont paru déjà : le *Catalogus codicum*

hagiographicorum latinorum antiquiorum sæculo XVI qui asservantur in bibliotheca nationali Parisiensi (4 vol. 1889-1893), et la *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis* (1898-1901).

Le P. de Smedt, en dehors de ses travaux de professeur et de Bollandiste, a fourni une collaboration éminente à bon nombre de recueils, encyclopédies, périodiques : outre les *Études* et la *Revue des questions historiques*, la *Biographie nationale de Belgique*, la *Revue des questions scientifiques*, la *Revue générale*, la *Catholic Encyclopedia*, les Actes de différents congrès et notamment des congrès scientifiques internationaux des catholiques se sont enrichis à maintes reprises des travaux sortis de sa plume.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres l'avait élu membre correspondant en décembre 1874. Bientôt après l'Académie royale de Belgique le comptait parmi ses membres actifs.

P. A.

D. Chwolson. — Le doyen des orientalistes, Daniel Abramovič Chwolson est mort le 5 avril de cette année à l'âge de 92 ans. Il avait pris sa retraite, après avoir longtemps occupé à l'Université de Saint-Pétersbourg la chaire de langues hébraïque, syriaque et chaldaïque.

Né en 1819, à Wilna, d'une famille israélite qui le destinait au rabbinat, Chwolson ne connut d'autre langue que l'hébreu jusqu'à l'âge de 18 ans. S'étant mis à apprendre les langues européennes, il ne tarda pas à se rendre à Breslau où il suivit les cours de l'université et s'adonna plus particulièrement à l'étude de l'arabe. Il fut reçu docteur à Leipzig en 1850. Ayant embrassé le christianisme, il fut nommé, en 1855, professeur de langues orientales à l'université de Saint-Pétersbourg. Dès l'année suivante, il publiait une contribution magistrale à l'histoire des religions qui restera son œuvre principale : *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vol. Par une étude intelligente des sources, il arrivait à résoudre une des questions les plus embrouillées touchant les sectes de Syrie et de Mésopotamie. Mahomet cite trois religions dont les adeptes ont un rang à part comme « gens du livre », c'est-à-dire comme ayant participé à la révélation, ce sont les Chrétiens, les Juifs et les Sabiens. Ce dernier terme avait fort embarrassé les auteurs arabes et, à leur suite, les savants modernes. On allait jusqu'à les confondre avec les Sabéens de l'Arabie méridionale. Chwolson donna la clé de l'énigme. Il démontra de la manière la plus nette que les Sabiens du Coran sont les Mandéens ou Mandaïtes, appelés parfois chrétiens de Saint-Jean. Le trouble apporté dans les traditions venait de ce que, au passage du Khalife al-Ma'moun, marchant contre les Grecs en 215 de l'hégire, on découvrit dans la ville de Harrân, en Mésopotamie, une population païenne que les lois islamiques condamnaient à la conversion ou à l'extermination. C'est alors qu'un savant musulman trouva ce subterfuge de faire déclarer aux habitants de Harrân qu'ils étaient Sabiens. Ainsi, comme « gens du livre », ils étaient admis à conserver leur culte où les anciennes

croyances locales — notamment le culte du dieu Sin — s'étaient fondues avec les doctrines des écoles grecques de Syrie.

Chwolson fut moins heureux quand il crut retrouver dans le traité arabe sur l'agriculture nabatéenne des citations d'auteurs babyloniens très anciens (*Ueber die Ueberreste der Altbabylonischen Literatur in Arabischen Uebersetzungen*, S. P., 1859). De cette période date encore son étude sur Tammouz : *Ueber Tammuz und die Menschenverehrung bei den Alten Babyloniern*, S. P., 1860. Chwolson s'est également beaucoup occupé d'épigraphie hébraïque; il suffit de citer son très utile *Corpus inscriptionum Hebraicarum*, S. P., 1882.

Jouissant d'une considération égale à sa valeur scientifique, Chwolson fut désigné par le gouvernement russe comme membre de la commission chargée d'enquêter sur l'accusation de meurtre rituel élevée contre les Juifs de Saratov. Il a publié en russe, en 1861, et republié en 1880 avec additions, un mémoire qui résume cette émouvante affaire, et démontre la fausseté des accusations. Il en donna une édition allemande en 1891 sous le titre : *Die Blutanklage und sonstige Mittelalterliche Beschuldigungen der Juden*, Francfort s/M., 1901. Dans son étude *Das letzte Passamal Christi*, S. P., 1892, il cherche à montrer que Jésus ayant été condamné en violation des lois rabbiniques, il ne pouvait avoir été traîné devant un tribunal juif.

Le 80e anniversaire du savant orientaliste russe fut fêté par la publication d'un *Recueil des travaux rédigés en mémoire du Jubilé scientifique de M. Daniel Chwolson*, Berlin, 1899. Jusque dans ses dernières années, et bien qu'il fût frappé de cécité, le vénérable savant ne cessa de s'intéresser au mouvement contemporain et particulièrement aux questions religieuses. Sa dernière brochure (*Beitraege zur Entwicklungsgeschichte des Judentums von ca. 400 vor Chr. bis ca. 1.000 nach Chr.*, Haessel, Leipzig, 1910) discutait les questions soulevées par le livre de Drews, *Die Christusmythe*.

R. D.

Rubens Duval. — Le 10 mai dernier, Rubens Duval, professeur honoraire au Collège de France, est décédé à Morsang-sur-Seine, à l'âge de soixante-douze ans.

Ignorée du public, mais singulièrement estimée des spécialistes, l'œuvre de Rubens Duval marquera dans les fastes de l'orientalisme français par des travaux de longue haleine et d'une admirable conscience. Il ne s'était point adonné spécialement aux recherches d'histoire religieuse, mais le champ des études syriaques qu'il avait choisi et où il était un maître incomparable, le plaçait en pleine histoire ecclésiastique. La littérature syriaque, en effet, est essentiellement d'origine religieuse et constitue une des principales sources de l'histoire de l'Église orientale.

Son premier ouvrage important fut, en 1881, sa *Grammaire syriaque*. Attaché à la partie araméenne du *Corpus*, il vit sa maîtrise consacrée en 1895 par le Collège de France qui transforma la chaire de James Darmesteter en une

chaire de *Langues et littératures araméennes* et l'y appela. Il renouait ainsi une chaîne depuis longtemps rompue puisque le célèbre orientaliste d'Herbelot avait enseigné le syriaque au Collège de France à partir de 1692 et que cette chaire disparut en 1770. Ce fut au titulaire de la chaire voisine de *Langues et littératures hébraïques, chaldaïques et syriaques* qu'il appartint dès lors d'y suppléer. Etienne Quatremère s'y employa activement. Il réunit les matériaux d'un vaste lexique syriaque qu'il ne put malheureusement publier faute de fonds. Payne Smith fit entrer cette documentation dans son *Thesaurus syriacus* et le savant anglais rendit un juste hommage à son prédécesseur en inscrivant son nom au frontispice de l'ouvrage. Rubens Duval reprit la tradition de Quatremère en élevant par un labeur de quinze années ce monument philologique qu'est l'édition du *Lexique syriaque de Bar-Bahloul* (1888-1900). Entre temps, il donnait l'*Histoire de la ville d'Edesse* d'après les sources syriaques (1892) et une excellente *Histoire de la littérature syriaque* (1899) arrivée bientôt à sa troisième édition. En 1907, se sentant fatigué, le savant maître dut renoncer à son cours du Collège de France. Bientôt, on ne le vit plus qu'à des intervalles irréguliers aux séances de la Société Asiatique dont il était vice-président. Il laisse une œuvre des plus marquantes et son enseignement a remis en faveur chez nous les études syriaques.

R. D.

DÉCOUVERTES

La divination en Chine. — M. Chavannes a étudié des fragments d'écaille de tortue qui ont été exhumés en 1899 dans le Nord de la province chinoise de Ho-nan.

Ces écailles de tortue servaient à la divination ; après les avoir perforées d'endroit en endroit, on les exposait au feu et les craquelures qui se produisaient étaient interprétées par l'augure. Les inscriptions qui sont gravées à la pointe sur ces morceaux d'écaille nous révèlent que nous sommes en présence de textes d'une très haute antiquité. Les esprits qu'on consulte sur l'avenir sont les empereurs défunts de la dynastie des Yin qui régna dans le second millénaire avant notre ère ; on les interroge sur la pluie, sur la moisson, sur la chasse ; il est vraisemblable que ce sont les empereurs de cette même dynastie qui s'adressaient ainsi à leurs ancêtres pour être informés sur ce qu'ils devaient faire.

Non seulement, conclut le savant sinologue, ces fragments d'écaille de tortue nous reportent aux plus anciens temps de la civilisation chinoise, mais encore ils nous renseignent sur les procédés au moyen desquels on pratiquait la divination et ils nous permettent d'élucider ce sujet qui était resté jusqu'ici fort obscur (*Comptes rendus Acad. des inscr.*, 1911, p. 38-39, et *Journal asiatique*, 1911, I, p. 127-137).

Panthéon kassite et divinités indo-européennes. — Le P. Dhorme publie dans la *Revue Biblique*, 1911, p. 277-278, un ex-voto kassite dédié « au dieu Sougamouna, son dieu créateur » par un certain Kour-Indar, fils de Nazi-Mardouk. Le dieu Sougamouna est le coryphée du panthéon kassite-babylonien. Beaucoup plus intéressant est le nom du dédicant. « Nous n'hésitons pas, dit le savant assyriologue, à reconnaître dans *Indar*, le dieu aryen *Indra* qui est invoqué, sous la forme *In-dar* et *In-da-ra*, dans les textes de Boghaz-keuï. On sait que des divinités indo-européennes figurent dans le panthéon kassite : tels *Suriaš* ou *Śuriaš* (= sanscrit *sûriya* « le soleil »), *Buriaš* (= Boréas, Borée). Le père de Kour-Indar, Nazi-Mardouk, porte un nom bien kassite, comme en fait foi l'élément *Nazi*. »

Les ostraca de Samarie. — Cette découverte que nous avons déjà signalée, en mettant nos lecteurs en garde contre les exagérations de certains journaux, se précise grâce à des communications autorisées par M. Reisner. Le Prof. Lyon a donné dans la *Harvard Theological Review* de janvier des indications extraites du rapport de M. Reisner.

C'est sur cette publication toute provisoire — les textes ne sont pas reproduits — que sont fondés les articles de Kittel (*Theologisches Literaturblatt*, 1911, n[os] 3 et 4), de Driver (*Palestine Expl. Fund, Quart. Stat.*, avril 1911) et du P. Abel (*Revue Biblique*, avril 1911). Le Prof. Lyon donne la traduction de douze des soixante-quinze ostraca découverts qui peuvent remonter jusqu'à l'époque d'Achab. Un vase d'albâtre trouvé tout auprès porte le nom du pharaon contemporain d'Achab : Osorkon II (874-853). Ces ostraca sont des reçus : « Dans la dixième année. De Yaṣat. Une jarre d'huile fine. A Aḥino'am. » Ne faut-il pas comprendre « fourni par Aḥino'am » ? On a donc la date, la provenance géographique, l'indication de matière et le nom du contribuable.

Fouilles de Rantidi (Chypre). — Les publications de M. Ohnefalsch-Richter que nous avons signalées (*RHR*, 1911, I, p. 114) ont suscité des réclamations assez vives.

Dans la *Classical Review*, 1910, p. 196-197, M. Hogarth émet l'avis que Rantidi est une ancienne nécropole et que le temple primitif de l'Aphrodite paphienne doit être cherché à Xylino. Quant à M. Peristianis, conservateur du Cyprus Museum, il tient l'opinion de M. Ohn.-Richter pour infondée, le temple de Rantidi étant consacré à Dionysos, Zeus et Koré. Le savant qui a conduit les fouilles, M. R. Zahn, s'élève aussi contre des conclusions trop précipitées. La réclamation adressée à *Globus* n'a pu y être insérée, car ce vieil organe a cessé de paraître depuis cette année ; elle est publiée par la *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1911, col. 155 et suiv. Le distingué savant explique que M. Ohnefalsch-Richter (qui, toutefois, semble s'être le premier rendu compte de l'importance du site) a été complètement tenu à l'écart des fouilles et que, par suite, ses hypothèses ne

reposent pas sur l'étude directe des vestiges mis au jour. M. Zahn réserve ses conclusions; il estime que, dans le sanctuaire découvert, Aphrodite était vénérée à côté d'autres divinités, mais que les éléments manquent pour reconnaître en ce point l'ancien sanctuaire paphien. Aucun vestige ne permet de reporter la fondation du sanctuaire à l'époque mycénienne.

Hymne adressé à Zeus par les Curètes. — Les fouilles poursuivies par l'École anglaise à Palaikastro (Crète) ont amené au jour une pierre portant sur chacune de ses deux faces le même hymne au Zeus du Dicté. On en trouvera le texte rétabli, traduit et commenté par M. Gilbert Murray dans *Annual of the British School*, t. XV, p. 356-366. Cet hymne, du troisième siècle de notre ère, a fourni l'occasion, dans le même recueil (p. 339-356) à M. R. C. Bosanquet d'étudier le culte de Zeus dictéen et celui des Curètes. Miss J. E. Harrisson (*ibid.*, 308-338) a repris toutes ces questions, de son point de vue très personnel : a study in pré-historic sociology.

L' « Augurium Salutis » au début de notre ère. — Sous ce titre, M. Cagnat (*Comptes rendus Acad. des inscr.*, 1911, p. 49-53) a savamment commenté une inscription récemment découverte à Rome et donnant une liste de cérémonies augurales accomplies en l'an 3 et en l'an 17 de notre ère. Il s'agit de l'*Augurium salutis* qu'a défini Dion Cassius, XXXVII, 24, 1 : « espèce de divination où l'on recherche si les dieux veulent qu'on leur demande le salut du peuple; comme si c'était une impiété que de le demander avant d'en avoir obtenu la permission. Elle avait lieu, chaque année, le jour où aucune armée ne se mettait en campagne, où l'on n'était en présence d'aucun ennemi, où l'on n'avait pas à combattre. Pour cette raison elle était suspendue lorsque les dangers se succédaient sans interruption et surtout pendant les guerres civiles ». M. Cagnat montre, à ce propos, que les éditeurs ont à tort inséré une correction dans le texte de Tacite au sujet de cette cérémonie. Le passage de Dion Cassius contient une prescription très ancienne qui alla en s'affaiblissant par la suite. Il témoigne de la crainte inspirée par les dieux de l'ennemi car c'est pour désarmer ceux-ci qu'on se place dans la condition la plus favorable, celle de la paix.

L'église constantinienne de l'Éléona. — Les PP. Féderlin et Cré, des Pères Blancs de Jérusalem, ont dirigé dans les propriétés des latins dont ils ont la garde sur le mont des Oliviers des fouilles très fructueuses. Le Père Vincent, le palestinologue bien connu, s'est chargé des relevés et de la publication (*Revue Biblique*, avril 1911, p. 219 et suiv.). C'est ainsi qu'il a pu conclure à l'identification de ces ruines avec l'église de l'Éléona élevée au IVe siècle par Hélène en souvenir de l'ascension du Christ. La mère de Constantin après avoir, au dire d'Eusèbe, honoré l'antre sacré du Sépulcre de Notre-Seigneur « fit choix dans la même contrée de deux autres sites consacrés

par de saintes cavernes qu'elle orna elles aussi de somptueux édifices. » L'un est celui de la Nativité à Bethléem, l'autre sur le mont des Oliviers : « Haut vers le point culminant de la montagne, elle fit surgir une église et ses dépendances. Or la tradition véridique atteste que dans cette même caverne le Sauveur de toutes choses avait initié ses disciples aux ineffables mystères ». Ces textes, que confirme le pèlerinage d'Éthérie (*alias* sainte Sylvie) au déclin du IVe siècle, prennent toute leur valeur par leur concordance avec l'église et la crypte retrouvées. L'importance même des substructions comme le caractère de l'architecture et l'adaptation du plan, qui rappellent la grande basilique du IVe siècle relevée par M. de Vogüé à Qanawat dans le Hauran (*Syrie centrale, Architecture*, I, pl. 19, 1), sont des preuves convaincantes et il faut féliciter le P. Vincent de les avoir si habilement déduites d'un sol à première vue fort ingrat. Depuis longtemps on n'avait signalé à Jérusalem de découverte aussi remarquable.

Inscription chrétienne de Narbonne. — M. Héron de Villefosse a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1911, p. 14-17) une inscription trouvée à Narbonne et paraissant être la plus ancienne des inscriptions chrétiennes fournies par cette ville. Elle doit remonter à la fin du IVe siècle. Les lettres sont, en effet, régulières, « les lignes sont disposées et espacées avec un soin particulier. L'inscription parait calquée sur un type païen du pays ; elle débute par le nom de l'époux qui a fait faire la tombe ; on y trouve la formule *bene merenti*, on y constate la présence du monogramme et, ce qui indique d'ordinaire une haute époque, le jour de la mort n'y est pas mentionné. Aux premiers temps chrétiens, la mention du nom du survivant constitue toujours une marque sérieuse d'antiquité. » Le monogramme était regardé comme une sauvegarde ; il était naturel de le graver sur les tombes « et de placer ainsi le défunt sous la protection directe du Christ. D'ordinaire le monogramme figure au début de l'épitaphe et en dehors du texte. Ici, au lieu de former l'en-tête de l'inscription avec l'*alpha* et l'*oméga* à ses côtés, il apparait dans le corps du texte dont il fait partie et dont il occupe exactement le centre ».

Saint Démétrius de Salonique. — M. Marcel Le Tourneau, qui avait remis au jour et relevé les mosaïques de Sainte-Sophie de Salonique, vient dans les années 1909 et 1910 d'étudier et de relever les mosaïques récemment découvertes à Saint-Démétrius (*Comptes rendus Acad. des inscr.*, 1911, p. 12-13 et Diehl, *ibid.*, p. 25-32). Toute une partie de la décoration (mur du collatéral) remonte au VIe siècle et offre un intérêt particulier pour la connaissance de l'art byzantin. L'intérêt n'est pas moindre pour l'histoire religieuse de l'époque. « Dans le champ des diverses mosaïques, signale M. Diehl, on voit, auprès des personnages sacrés, de petites figures de fidèles, hommes et femmes, clercs et laïques, debout ou agenouillés. Il suit de là que ces mosaïques du col-

latéral sont une commémoration d'un certain nombre de grâces miraculeuses accordées par saint Démétrius, et en souvenir desquelles les bénéficiaires ont fait exécuter à leurs frais des panneaux plus ou moins grands de mosaïques. » Ces ensembles encadrés d'une bordure sont au nombre de quatre. Le plus important, raconté en quatre épisodes, est celui de l'enfant donnée à ses parents par la grâce de saint Démétrius. Un détail intéressant se remarque dans le costume du saint : « Il ne porte point, comme ce sera le cas plus tard, le costume militaire ; il est vêtu comme un haut fonctionnaire civil, d'une tunique brodée, nouée à la taille, que recouvre une chlamyde blanche décorée d'un large *clavus* brodé, et attaché par une fibule sur l'épaule droite. C'est l'aspect même sous lequel, au témoignage du livre des *Miracles de saint Démétrius*, il apparaissait « dans les plus anciennes images », « vêtu comme un consul » ; et de même il a le visage jeune, frais et souriant qu'on lui voyait dans ces anciennes représentations ».

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. C. Jullian appelle de nouveau l'attention sur *Les Croissants d'or préhistoriques* (*Journal des savants*, 1911, p. 153-164) et il en met bien en valeur la signification prophylactique. Les cultes lunaires et solaires — l'erreur que l'on commet souvent est de les croire exclusifs d'autres cultes et de tout y ramener — remontent certainement aux époques préhistoriques. « Il est donc naturel de faire de ces croissants d'or (qu'on place au début de l'apparition du métal) les témoins matériels du culte lunaire. L'homme, en créant cette image et en en faisant la parure de son corps, a voulu rapprocher de lui la puissance de l'astre souverain, le mettre en proche contact avec lui-même, et par là s'assurer de plus près la protection de son dieu. Ce croissant, ce fut, à son origine, un instrument de sauvegarde magique. » Il le restera longtemps et le savant professeur au Collège de France retrouve cette notion jusque dans la *lunula* qui décorait la chaussure des patriciens romains. Le bijou en forme de croissant lunaire et à valeur d'amulette est universel. M. Jullian discute chemin faisant les synchronismes avancés par les préhistoriens. On nous permettra d'insister sur une autre question de méthode. Les préhistoriens se préoccupent de retrouver dans l'abondant matériel, que les fouilles ont mis au jour et qu'ils ont su classer avec une incomparable sagacité, les traces des anciens cultes. Le danger dont il faut garer ces recherches, pour qu'elles ne perdent pas toute utilité, est la généralisation hâtive qu'entraîne une connaissance superficielle des conditions où se meuvent les cultes primitifs. L'erreur qui guette les chercheurs est la simplification excessive des notions religieuses primitives et l'usage d'une clé unique pour tout expliquer. L'exemple de Soldi et de sa

langue sacrée ne sera jamais assez médité. En Allemagne, les mêmes erreurs systématiques ont porté sur la tradition littéraire avec Stucken, suivi par des assyriologues comme Winckler et Jeremias, ou sur la documentation ethnographique avec Ehrenreich dont le système à base de culte lunaire a été ici l'objet (*RHR*, 1911, I, p. 40-52) d'une critique très serrée par M. Van Gennep.

Pour préciser ces remarques, prenons le cas des figures préhistoriques de bovidés, partielles ou totales. M. Déchelette dans son très précieux *Manuel d'archéologie préhistorique* (II, p. 470 et suiv.) les adapte au culte solaire tandis que M. Jullian incline à les rattacher au culte lunaire. Il est vraisemblable que l'un ou l'autre de ces rapprochements est valable dans certains cas, d'ailleurs à peu près impossibles à discerner; mais la figure du taureau ou de ses cornes a certainement eu une signification soit religieuse soit magique beaucoup plus riche et même variable d'un clan à l'autre. Poser un système est *a priori* une erreur. Pour s'en assurer, les termes de comparaison abondent. A l'époque historique, où la systématisation avait fait de singuliers progrès, nous trouvons, par exemple en Syrie, que le taureau est considéré sur le même monument — bas-relief de Douwair, près Tyr, actuellement au Louvre, — comme animal-attribut de la lune et comme animal-attribut du soleil, tandis que, plus généralement, et plus anciennement, les Syriens le tenaient pour l'animal-attribut, le représentant, du dieu de l'orage et de la tempête qui était aussi le dieu fécondant. Ailleurs, le taureau est un dieu-fleuve. Si nous pouvons faire toutes ces distinctions, c'est que nous possédons une documentation écrite. La complication est encore plus grande chez les non-civilisés. Un trait peut désigner un arbre, un homme, un animal non seulement suivant la tribu mais suivant l'occasion ou l'interprétateur. Pour les non-civilisés eux-mêmes ces signes (cercles, spirales, droites, points) n'ont un sens que si l'auteur ou l'interprétateur initié en fait le commentaire. M. Déchelette verrait probablement l'image du soleil sur les *churinga* des Arunta où sont tracés des cercles en pointillé. Or, il n'en est rien : on a constaté que les Arunta disposaient des points en cercle pour exprimer un groupe d'hommes ou d'animaux. N'est-ce pas la preuve qu'on ne saurait être trop prudent dans l'interprétation des dessins préhistoriques?

— En présentant à l'Académie des inscriptions le tome III des *Demotische Studien* du professeur Spiegelberg, contenant le cycle des légendes du roi Petoubastis, M. S. Reinach (*Comptes rendus*, 1910, p. 775) a ajouté : « En avril 1904, M. Spiegelberg acquit en Égypte un papyrus démotique de 19 colonnes, aujourd'hui conservé à l'Université de Strasbourg. Il en publie le texte en facsimilé, la transcription et la traduction allemande. Le nouveau conte prend place dans le cycle de Petoubastis à côté de l'*Emprise de la cuirasse*, connue par un papyrus démotique de Vienne dont M. Maspero a donné la traduction (*Contes populaires*, p. 202). Mais, ici, ce n'est plus une cuirasse qu'on se dispute : il s'agit d'un bénéfice figurant dans la succession d'un grand prêtre d'Amon et dont s'était emparé Ankh-Hor, fils du roi Petou-

bastis. Parmi les personnages figure un prêtre d'Horus assisté de treize Asiatiques. Ce sont des Assyriens, car l'action se passe vers 665, au moment où Assourbanipal avait conquis l'Égypte. »

— M. Raymond Weill a publié dans le *Journal asiatique* (1910-1911) une suite importante d'articles sur *Les Hyksôs et la restauration nationale dans la tradition égyptienne et dans l'histoire*. Depuis pas mal d'années on s'attache à *démolir* les Hyksôs auxquels les historiens, semble-t-il, avaient prêté une importance démesurée. Chemin faisant, M. R. Weill est amené à discuter les rapports entre Jacob et Joseph d'une part et, d'autre part, le nom de lieu *Iakeb-el* en Canaan sous le Nouvel Empire, ou les noms de personnes *Iakeb-el*, *Iakeb-her* et *Iakeb* au temps des Hyksos. Il faut noter sa conclusion. Jacob, dans sa figure primitive, était le héros d'un cycle de légendes cananéennes — non pas un dieu cananéen comme le veut M. Ed. Meyer. Ce Jacob préisraélite est celui que mentionnent les textes de Thoutmès III comme territoire ou tribu. A l'arrivée des Israélites dans la Terre promise, les conquérants s'approprièrent le nom avec le territoire et Jacob devint un des ancêtres d'Israël avec probablement toute une série de héros et d'éponymes cananéens, comme par exemple Joseph.

Lorsque, plusieurs siècles après, on réunit les anciennes traditions, vers le milieu du VIIIe siècle, il est possible que les rédacteurs « assez bien informés des choses d'Égypte, aient su de source égyptienne que Jacob, et peut-être aussi Joseph, avaient été princes en Égypte aux siècles antérieurs ; ils eurent garde, en ce cas, de ne pas laisser perdre un chapitre si beau de l'histoire des origines du peuple, et les épisodes bibliques de Joseph, ministre de Pharaon, de ses parents établis en Gosen et de ce qui s'ensuit pour les Israélites en Égypte, n'ont peut-être pas une autre origine ». Il paraît cependant difficile de refuser toute historicité au séjour des Israélites en Gosen. Rien n'est mieux attesté que les déportations d'Asiatiques en Égypte. Quand on visite les ruines de l'ancienne Thèbes, on perçoit très nettement que toute cette munificence des XVIIIe et XIXe dynasties est fondée sur les dépouilles de l'Asie, en butin et en hommes. Il eût fallu, peut-être, poser ce point plus nettement. « Mais que le séjour en Gosen, termine le savant égyptologue, connu du rédacteur du VIIIe siècle, soit historique ou non, il n'en reste pas moins possible que les *Jacob* d'une tradition égyptienne authentique aient interféré avec les Jacob d'autres souvenirs, et contribué à entraîner en Égypte les patriarches depuis longtemps acquis à la légende nationale d'Israël ».

— Dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1er et 2e fascicules de 1911, on trouve le début d'une étude d'I. Scheftelowitz, *Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum*, qui tend à démontrer que le symbole chrétien du poisson est un emprunt pur et simple au judaïsme. La démonstration repose sur l'identifi-

cation inattendue du Leviatan avec le Messie et l'usage de sources aussi peu contrôlables que le Zohar. — M. P. Perdrizet, *La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'antiquité*, reprend et développe avec une science très avertie un « sujet doublement intéressant, qui concerne aussi bien la science des religions que l'histoire de l'ancien droit ». D'une importance particulière parmi les stigmates sont le signe militaire et celui des adeptes de certaines religions. M. Perdrizet pense qu'à l'origine la marque militaire était un cas particulier du stigmate religieux et qu'elle a dû s'introduire d'abord dans l'armée romaine d'Orient « et plus précisément dans les légions de Syrie, sous les empereurs syriens, au début du IIIe siècle ». — Hubert Grimme, *Das Alter des israelitischen Versöhnungstages*, polémique contre Wellhausen au sujet de sa conception des fêtes juives. — A. Abt, *Bleitafeln aus Münchner Sammlungen*. — J. Raum, *Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro*, traduit l'opuscule d'un indigène passé au christianisme sur les croyances de ses congénères restés païens. — K. Th. Preuss, *Religionen der Naturvölker Amerikas 1906-1909*.

— A propos de *Géta, roi des Édones* (*BCH*, 1911, p. 108 et suiv.) M. P. Perdrizet groupe les renseignements qui nous sont parvenus sur le tatouage chez les Thraces et les commente savamment. Les auteurs grecs nous apprennent que ce peuple voyait là une preuve de noblesse. Dans nombre de tribus thraces, à l'époque historique, le rit très antique du tatouage était pratiqué surtout par les femmes. « Les Ménades, c'est-à-dire les femmes thraces initiées à la religion dionysiaque, étaient tatouées au type du faon, parfois sur la jambe, mais plus souvent encore sur le bras : le faon était un symbole dionysiaque, les Ménades, dans l'orgie bachique, le déchiraient vivant et le dévoraient cru. Le tatouage des hommes initiés aux mêmes mystères se portait au front et figurait une feuille de lierre. Ces marques du faon et de la feuille de lierre, réservées chacune à l'un des sexes, semblent prouver l'existence chez les Thraces de *sex-totems* analogues à ceux des Australiens ». Il y a lieu seulement d'observer que M. Frazer a renoncé à ce terme de *sex totem* qui entraînait une grave confusion pour celui de *sex patron*. De même l'*individual totem* est devenu le *guardian genius* (Frazer, *Totemism and Exogamy*, 1910, t. III, p. 454-456 et t. IV, p. 173). M. Perdrizet conclut : « le tatouage caractérisait les « ingénus », ceux que les textes grecs qualifient d'εὐγενεῖς, qui s'appelaient eux-mêmes en langue thrace ζιβυθίδες et qui, dans les inscriptions grecques de l'époque impériale, revendiquent encore fièrement le titre de γράφοι. Ce n'était pas, au vrai, un ornement, mais bien un symbole religieux, une marque indélébile, qui consacrait au dieu de la tribu les ingénus faisant partie de celle-ci ».

— M. P. Foucart commente le *Rescrit d'Antonin relatif à la circoncision et son application en Égypte* (*Journal des savants*, 1911, p. 5-14). Hadrien avait défendu de pratiquer la circoncision. « Le rescrit d'Antonin est plus conforme à

l'esprit général de la politique romaine. D'une part, la religion des Juifs étant autorisée (*religio licita*), l'empereur leur permettait d'observer leurs coutumes et de pratiquer leurs rites, en les autorisant à circoncire les enfants de leur nation. De l'autre, par une juste précaution, elle protégeait les races étrangères contre une mutilation très souvent imposée de force, par exemple aux esclaves. Les peines étaient sévères ; de même que la castration avait été assimilée à l'*homicidium*, la circoncision, pratiquée sur un non-Juif, fut assimilée à la castration et punie de même : la confiscation des biens, la mort pour les *humiliores*, la relégation pour les *honestiores*. Quant aux citoyens romains, ils restaient libres d'adopter les croyances des Juifs, d'observer le sabbat, de célébrer leurs fêtes ; mais s'ils se faisaient circoncire, eux ou leurs esclaves, c'était la confiscation et la relégation perpétuelle dans une île, la mort pour le médecin qui se prêtait à l'opération. » M. Foucart met en évidence un fait d'un grand intérêt qui paraît prouver que la mesure ne visait pas uniquement la propagande juive : le rescrit d'Antonin était applicable à tous les peuples et à toutes les provinces de l'empire. Un certain nombre de papyrus l'attestent pour l'Égypte où la loi religieuse prescrivait la circoncision aux prêtres et laissait toute liberté au reste de la nation. « Le gouvernement romain, dit le savant professeur au Collège de France, en profita pour restreindre l'autorisation de la pratiquer aux seuls membres des familles sacerdotales. Nous voyons par les papyrus quelles mesures furent prises pour l'exécution de l'édit impérial. Une des plus efficaces fut d'enlever aux temples le droit d'autoriser la circoncision et de le transférer au pouvoir civil, représenté par le fonctionnaire romain qui portait le titre de grand-prêtre. Une fois l'affaire remise entre les mains de l'administration, le prince pouvait s'en reposer sur le zèle de son représentant et l'ingéniosité des bureaux. »

— Nous avons déjà eu l'occasion de signaler les études critiques du P. Lammens sur la vie de Mahomet. Dans sa nouvelle brochure *Mahomet fut-il sincère ?* (extr. des *Recherches de Science religieuse*, 1911, 1 et 2, 56 p.) le savant arabisant donne un intéressant résumé des résultats auxquels il est parvenu pour les premiers temps de la mission du Prophète. Pour en bien juger, il faut, tout d'abord, le replacer dans son milieu de trafiquants avides qui nous apparaît comme un repaire de bandits. Il y mérita la qualification d'*amin*, c'est-à-dire d'homme sûr, qui méritait confiance. — Cependant ses biographes modernes (Noeldeke-Schwally) nous disent : « En bien comme en mal, il ne posséda pas un sens délicat et ferme... il ne recula pas devant la perspective d'employer des moyens condamnables, jusqu'à la fraude pieuse dans l'intérêt de sa propagande. » Et le P. Lammens ne s'écarte pas de ce jugement : « Sa vie durant, Mahomet demeurera un Qoraichite, c'est-à-dire, un politique et un homme d'affaires, sacrifiant tout à la réussite. »

Malgré cela, le savant critique n'admet pas que le Prophète ait « débuté par être un vulgaire imposteur, comme on l'admet trop facilement ». Quant à en faire un névrosé, sujet à des attaques d'épilepsie, à des crises hystériques, le

P. Lammens pense, avec raison, qu'on a fort exagéré. Il écarte comme inventé de toutes pièces l' « évangile islamite de l'enfance » et il montre le caractère tendancieux de plusieurs descriptions de ses désordres nerveux : l'évanouissement en pleine bataille de Badr a été imaginé sur la foi d'un verset déplacé ! Si le Prophète « a souffert de tares physiques, on ne peut le prouver péremptoirement, ni d'après le Qoran ni d'après la tradition, judicieusement interprétés. A l'âge où nous le considérons (au début sa mission que le P. L. fixe vers trente ans, au lieu des quarante de la tradition, ce dernier chiffre étant manifestement inspiré des temps de purification rituelle ; cf. notre *Histoire et Religion des Noṣairis*, p. 112 note 1), le réformateur paraît avoir été un nerveux, un impulsif, un tempérament sensuel, craintif, sans aucune propension à l'héroïsme. » Voilà, il faut l'espérer, qui mettra dorénavant en garde contre l'abus de la psychologie pathologique. Au début (il faut supprimer la légende de la retraite sur le mont Ḥirâ, calquée sur celle de Moïse au Sinaï), Mahomet envisage « une réforme mi-sociale, mi-religieuse des institutions mecquoises ; ou, pour parler plus exactement, Mahomet ne sépara jamais le sacré du profane : dogme, stipulations relatives aux héritages, aux testaments, tout sera pour lui placé sur le même pied. Cette mission se limitait donc à la Mecque et ses dépendances directes. Voulut-il dès lors fonder une religion nouvelle ? Rien ne le prouve. Peut-être songea-t-il uniquement à établir ce qu'il aurait appelé « le ḥanifisme libéral », en y ajoutant l'épithète de *musulman*, suffisant, croyait-il, à spécifier son système. A force de réfléchir sur ce projet, d'y revenir dans des entretiens avec des amis monothéistes, il finit par s'en pénétrer au point d'en être obsédé à l'état de veille et jusque dans ses rêves. Avec sa croyance au caractère surnaturel des songes il se jugea appelé d'en haut. Sa propre ambition, l'insuffisance de ses lumières personnelles, l'accord de son programme fondamental avec les révélations antérieures, tout acheva de le confirmer dans sa persuasion : il devait être le messager de la bonne nouvelle pour ses compatriotes. »

— La *Rivista italiana di Sociologia* ne manque pas de s'occuper d'histoire religieuse. Signalons dans le tome XIV, fasc. 5-6, l'article de M. A. G. Mallandi, *L'astrolatria presso le tribù primitive*, qui combat justement les tendances de certaines écoles à tout travestir en mythes astraux. Il y a un mot un peu dur pour M. Hommel dont les polémiques « sono d'ordine sentimentale-theologico, e non scientifico » ; mais pourquoi le grand savant qu'est M. Hommel se plaît-il à échafauder des édifices où n'entreront ni les hommes de science indépendante ni les théologiens ? Dans le tome XV, fasc. I (1911), M. Raffaele Pettazoni institue une intéressante comparaison entre *Ordalia sarda e ordalie africane* à propos de Solin, IV, 6-7. Très au courant des données fournies par les deux pays comme l'attestent ses précédentes études : *La religione primitiva in Sardegna* voir (*RHR*, 1910, II, p. 113) et *Paletnologia sardo-africana* (*Revue des études ethnogr. et sociolog.*, 1910), l'auteur pose à ce propos la question d'une origine commune. R. D.

— La *Revue* a annoncé l'année dernière (*t. LXII, p.* 272) la mort du professeur Heinrich Julius Holtzmann. On savait que depuis longtemps Holtzmann préparait une seconde édition de son traité classique de *Théologie du Nouveau Testament* paru en 1897. En vue de cette seconde édition, Holtzmann, continuant à appliquer la méthode qui lui a assuré une place unique dans la science du Nouveau Testament, avait pris connaissance de toutes les publications parues en Allemagne et à l'étranger, il avait tout lu et tout dépouillé. En particulier, il s'était intéressé au mouvement qui depuis dix ans notamment a rapproché la science du Nouveau Testament de l'histoire générale des religions; certains articles publiés par lui dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* en font foi. Aussi la nouvelle « *Théologie du Nouveau Testament* » qui devait dresser le bilan des recherches récentes était-elle impatiemment attendue par tout le monde savant.

Peu après la mort de Holtzmann, on apprenait par une notice parue dans la *Theologische Literaturzeitung* que le manuscrit auquel Holtzmann avait travaillé jusque dans les derniers jours de sa vie était en état d'être imprimé et que MM. Jülicher et Bauer, professeur et privat-docent à Marbourg s'étaient chargés de le publier. Le premier fascicule de l'œuvre nouvelle a paru depuis ; nous nous bornons à le signaler, nous réservant d'y revenir avec plus de détail dans quelques mois quand sera achevée la publication de l'œuvre entière.

M. G.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-TROISIÈME

ARTICLES DE FOND

ÉLANGES, DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

1. *Analyses et comptes rendus.*

II. *Notices bibliographiques.*

p. 117; Dictionnaire apologétique de la foi catholique, p. 118; W. Erbt, Das Markusevangelium, p. 251; Harnack, Étude sur la première épître aux Corinthiens, p. 251; P. de Labriolle, Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne, p. 252; N. Söderblom, Jésus ou Christ, p. 252; P. Vincent, L'église constantinienne de l'Éléona, p. 377; Inscription chrétienne de Narbonne, p. 378; I. Scheftelowitz, Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum, p. 381; H. J. Holtzmann, Théologie du Nouveau Testament, 2e éd., p. 385.

Christianisme du moyen âge : J. Psichari, Cassia et la pomme d'or, p. 119; P. Sabatier, Le premier chapitre du Speculum perfectionis, p. 253; Saint Démétrius de Salonique, p. 378.

Christianisme moderne : G. Tyrrell, Le Christianisme à la croisée des chemins, p. 121; Dr Rouby, La vérité sur Lourdes, p. 254.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SOIXANTE-QUATRIÈME

ANGERS, — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN ETC.

TRENTE-DEUXIÈME ANNÉE

TOME SOIXANTE-QUATRIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1911

LA COSMOLOGIE STOÏCIENNE

A LA FIN DU PAGANISME

Depuis quelques années, les érudits sont amenés à reconnaitre de plus en plus l'immense influence de la pensée stoïcienne sur les philosophies et les religions de la fin du paganisme. Nous voulons contribuer à l'éclaircissement de cette question en recherchant sur quelques exemples, quels éléments la cosmologie stoïcienne a cédés à la représentation du cosmos, à l'époque qui va du Iᵉʳ au IVᵉ siècle de notre ère.

Les doctrines philosophiques et religieuses les plus différentes des premiers siècles de notre ère s'accordent cependant sur ce point : la façon dont elles imaginent le monde, et l'ordre de ses parties. Il y a là comme une catégorie qui s'impose à la pensée. L'on connaît les traits principaux de cette image : la sympathie universelle qui lie les uns aux autres les événements du monde ; la destinée inflexible qui détermine pour chacun le moment de leur apparition ; le gouvernement de la sphère sublunaire par les planètes κοσμοκράτορες.

Cette monotonie dans la représentation du cosmos, l'espèce d'incapacité théorique qui frappe à cette époque l'esprit humain dans les recherches physiques ont la plus grande importance dans l'histoire des religions. Car il fallait, de gré ou de force, que les croyances religieuses nouvelles ou traditionnelles s'accommodassent de cette image ; et bien des problèmes sont nés ou n'ont pris leur forme spéciale que parce que l'on jugeait indispensable de faire à cette espèce d'idée fixe sa place.

Or, c'est dans le stoïcisme qu'on doit en chercher l'origine et le modèle : non pas certainement que par exemple les obscurs faussaires qui écrivaient les livres hermétiques puissent être considérés comme des disciples conscients des stoïciens. Nous ne pouvons voir là aucune tradition philosophique proprement dite. Le stoïcisme, comme école philosophique, ne mène qu'une vie bien languissante à partir de la fin du IIe siècle. Il y a plus : les doctrines qui intéressent ici, les doctrines physiques n'ont plus eu de représentant original depuis Posidonius ; et, si la morale d'Épictète et de Marc-Aurèle est encore dépendante des grandes idées du destin et de la sympathie universelle, ces idées ne se présentent plus à l'état de spéculations vivantes, mais de dogmes arrêtés. Les choses sont donc plus compliquées : il a fallu que la théorie stoïcienne du cosmos se transformât en une donnée de fait, un élément de la religion populaire qui n'était plus objet de discussion, mais s'imposait à tout esprit. Avec quelle force, il suffit, pour le montrer, de l'exemple de Plotin ; son mot d'ordre, en cosmologie comme en philosophie est le retour à Platon ; dans tous les domaines de la physique, il a combattu avec acharnement les théories stoïciennes ; et, pourtant il n'a nullement pu échapper à l'idée stoïcienne devenue universelle de la sympathie et du destin[1].

Non qu'il n'y ait eu parfois aussi un retour conscient et voulu aux doctrines stoïciennes ; nous le voyons chez quelques auteurs chrétiens, mais cette influence directe est bien distincte, on le verra, de cette transfusion des images stoïciennes dans la conscience de l'époque, que nous voulons surtout décrire.

I

Il n'est pas d'exemples qu'une doctrine philosophique devienne populaire par influence directe. Le stoïcisme

1) C'est l'opinion d'E. Zeller, *Philos. der Griech.*, III, 2², p. 556. Cf. Ennéades, IV, 4, 45 et IV, 4, 32 des expressions très fortes en faveur de la sympathie.

était, il est vrai, dans des conditions particulièrement favorables pour être vulgarisé : un de ses caractères est, en effet, d'admettre avec empressement toutes les croyances, surtout religieuses, répandues de son temps, et qu'il considérait, en raison même de leur succès, comme résultant de « notions communes[1]. » De l'élaboration qu'elles subissaient dans l'école, les croyances sortaient systématisées, et prêtes à devenir les éléments de ces espèces de sommes théologiques[2] qui se constituent en grand nombre à la fin du paganisme.

Malgré ce retour de la philosophie vers des idées populaires, les théories des stoïciens sur le monde ne se seraient sans doute pas imposées, si elles n'avaient eu comme véhicule une des superstitions les plus enracinées à cette époque, la divination astrologique.

La prédiction par les horoscopes et la croyance à la puissance divine des étoiles étaient assez nouvellement importées de la Babylonie en Grèce, lorsque le stoïcisme parut[3], mais, dès ce moment, elles font fureur ; on les trouve sur tous les points du monde hellénistique ; des écoles particulières d'astrologie se fondent en Égypte qui bientôt se donnent pour plus antiques que celles de la Chaldée[4]. Les penseurs juifs teintés d'hellénisme, l'auteur de la *Sapience*, Philon d'Alexandrie, ont un goût marqué pour l'astrologie ; et ils en sont moins choqués qu'il ne conviendrait à des monothéistes juifs[5].

Pour les Stoïciens, on sait avec quelle faveur, à très peu

1) Sur ce caractère du stoïcisme, cf. notre *Chrysippe*, p. 277 (Alcan, 1910).

2) Par exemple, la théorie stoïcienne du Logos de Dieu est un élément intégrant de la théologie de Philon. Le procédé allégorique des Stoïciens est à la base des théologies néoplatoniciennes, comme la théologie solaire de Julien et de Macrobe.

3) Les premières traces nettes de ces croyances ne se rencontrent pas avant l'*Epinomis*, dialogue attribué à Philippe d'Oponte, disciple de Platon.

4) Sur le renouvellement de l'astrologie en Égypte au IIe siècle avant notre ère, cf. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 69-70. — Sur l'antiquité prétendue des astrologues égyptiens, Diodore de Sicile, I, 81.

5) Reitzenstein, *loc. cit.*, p. 75 sq. ; cf. nos *Idées philosophiques de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 169 sq.

d'exceptions près, ils l'accueillirent[1]. Non seulement ils en firent, avec toutes les autres espèces de divinations, une preuve en faveur de l'existence d'une destinée inflexible[2] ; mais, plus spécialement, l'astrologie fut sans doute pour beaucoup dans l'idée qu'ils se firent des corps célestes. Au lieu de les attacher, comme Platon et Aristote, à des sphères mathématiques et concentriques qui les transportaient, ils en font des êtres indépendants, roulant dans l'éther par leur impulsion propre : « c'est par leur propre effort qu'ils gardent la forme sphérique, et c'est par leur forme qu'ils se tiennent en équilibre[3]. » Chacun d'eux peut avoir ainsi sa part d'influence selon la croyance des astrologues.

Les tireurs d'horoscope qui s'appelaient prétentieusement les « Chaldéens », n'étaient certes pas tous des philosophes, essayant de rendre compte, à eux-mêmes et aux autres, de leurs pratiques divinatoires par une conception d'ensemble du monde. Cependant, lorsqu'ils voulurent systématiser leurs croyances, on nous dit qu'ils prirent comme centre, l'idée qui fait le fond de la cosmologie stoïcienne, celle de la sympathie universelle. Philon d'Alexandrie, qui connaît bien les astrologues de son époque[4], leur prête des pensées stoïciennes : « Ils font correspondre les choses terrestres à celles d'en haut, et les choses célestes à celles de la terre ; ils montrent comme des accords musicaux dans l'harmonieux concert de l'univers produit par la communion et la sympathie des parties les unes avec les autres... Ils suppo-

1) Au moins depuis Chrysippe et jusqu'aux Stoïciens postérieurs ; car c'est le premier stoïcien dont il est clairement témoigné (Cicéron, *de fato*, chap. 8), qu'il admettait la divination des Chaldéens. C'est Panétius qui forme exception ; Épictète et Marc-Aurèle paraissent se désintéresser de la question. Sénèque (*Natur. Quaest.*, II, 32) admet le principe de la divination, mais rejette ses applications, à cause de la complication des influences astrales.

2) Cf. ap. Cicéron, *loco cit.*, Chrysippe essayant d'accorder le destin, tel qu'il dérive des règles de la divination astrologique, avec la liberté.

3) Quae se et nixu suo conglobata continent, et forma ipsa figuraque sua momenta sustentant. Cicér., *de natura deorum*, II, 46.

4) Pour cette connaissance chez Philon, cf. nos *Idées philosophiques de Philon*, Paris, 1908, p. 165 sq.

sent que ce monde visible est la seule réalité, qu'il soit lui-même Dieu, ou qu'il contienne un dieu, l'âme du tout. Ils divinisent la Destinée et la Nécessité ; ils enseignent qu'en dehors des choses visibles il n'y a absolument pas de causes, que ce sont les périodes du soleil, de la lune et des autres astres qui partagent entre les êtres les biens et les maux[1]. »

Il ne faut pas attribuer une importance exagérée à ce renseignement ; il est possible qu'il indique plutôt les doctrines que Philon trouve impliquées dans l'astrologie que celle des professionnels de la divination. Ceux-ci se sont bien accommodés d'autres doctrines qui ne rejettent nullement toute influence supérieure à celle des astres[2]. On pouvait considérer les astres comme des êtres intermédiaires entre le Dieu suprême et le monde sublunaire, et leur influence comme l'expression de la providence de ce Dieu : c'est à quoi se sont arrêtés les « Chaldéens » de Diodore de Sicile, sans que les pratiques divinatoires fussent en rien compromises[3]. Il était même inutile de considérer les astres comme des causes efficaces des événements ; il suffisait qu'ils en fussent les signes ; et l'on pouvait concevoir la cause qui les liait aux événements qu'ils signifiaient comme supérieure aux astres[4].

1) *De migrat. Abrahami*, § 178, éd. Cohn : Χαλδαῖοι, ... τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων... εἱμαρμένην τε καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον.

2) Chez Philon lui-même, dans le texte ci-dessus et dans le *de Abrahamo*, § 69, éd. Cohn, des éléments pythagoriciens sont mêlés intimement aux éléments stoïciens.

3) Diodore, II, 29 ; suivant les Chaldéens, τὴν τῶν ὅλων τάξιν ... θείᾳ τινὶ προνοίᾳ γεγονέναι.

4) Les deux interprétations (causes génératrices et signes) sont rapprochées dans l'hymne orphique « aux astres » :

ἀεὶ γενετῆρες ἁπάντων,
μοιρίδιοι, πάσης μοίρης σημάντορες ὄντες.

La seconde interprétation n'est rien que l'application à l'astrologie de la théorie générale de la divination : « ita a principio inchoatum esse mundum ut certis rebus certa signa praecurrerent, alia in extis, alia in avibus, ... *alia in*

Allons plus loin; tous les « cultes cosmiques » de cette époque, celui des astres comme celui des éléments sont sans doute interprétés par des adversaires comme l'adoration d'une Destinée et d'une Nécessité auxquelles eux-mêmes se vantent d'échapper; et, cependant, chaque fois que nous avons des témoignages directs, nous voyons que ces cultes prétendaient, au même titre que les cultes adverses, apporter à l'homme le salut. Le culte des éléments, par exemple, religion cosmique dont on trouve les traces dans le monde hellénique, depuis l'époque de Varron jusqu'à celle de Psellos[1] est, pour Philon, une religion fataliste[2] ; en revanche, dans l'hymne gnostique publié par Dieterich, les adorateurs considèrent les éléments comme des puissances divines qui peuvent les libérer de la nécessité[3]. Les astrologues admettaient aussi que la puissance des astres pouvait être fléchie, et que des personnages privilégiés comme l'empereur y échappaient même complètement[4]. Les astrologues des *Philosophoumena* admettent une série de « mondes » étagés : celui des étoiles fixes, celui des planètes et le monde sublunaire; la hiérarchie qu'il y a entre ces trois mondes permet à l'être qui peut atteindre la sphère des fixes d'être supérieur au destin, puisque le destin consiste dans l'influence du

stellis... » (Cicéron, *de divinat.*, I, 118). Il n'y a pas de raison de croire que les Stoïciens en aient accepté une autre.

1) Varron, ap. Tertullien, *ad nationes*, II, 3 (*cf.* Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 71). Psellos, *de operat. daemon.*, p. 17.

2) Il le met sur le même plan que les cultes astrologiques : *De Decal*, § 53 sq. éd. Cohn.

3) Dieterich, *Abraxas*, p. 56-62. L'auteur invoque les éléments pour obtenir l'immortalité et « pour contempler, délivré de la nécessité qui me presse, le principe immortel par l'esprit immortel. » L'âme retournée aux éléments, partage en quelque façon leur puissance.

4) Cf. les textes de Manilius 384-6, et de Firmicus Maternus, II, 30, 3-6 Kroll, cités par Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 567. L'astrologie peut donc se lier au culte de l'empereur, considéré comme sauveur du genre humain. Ce n'est peut-être pas une simple flatterie comme le veut Bouché-Leclercq. L'idée est extrêmement répandue à l'époque romaine. Cf. les textes rassemblés par P. Wendland, *die hellenistischrömische Kultur*, Tübingen, 1907, p. 85, note 2.

monde supérieur sur l'inférieur[1]. D'une façon générale l'image la plus simple de la libération de l'âme, était celle d'une montée de l'âme jusqu'à la limite ou au-dessus de la sphère sublunaire, dans la région sacrée d'où émane la destinée et qui n'y est pas elle-même soumise[2]. C'est ainsi que les « cultes cosmiques » pouvaient se donner et se sont même donnés comme des religions du salut. Comment croire d'ailleurs que des praticiens payés aient fait front à un courant d'idées qui emportait toute leur époque?

Ce qu'il faut donc retenir du témoignage de Philon sur les Chaldéens, ce n'est pas l'existence d'une prétendue philosophie des tireurs d'horoscope ; c'est l'image qu'il se faisait de la nécessité cosmique dont l'homme doit être sauvé. Cette image résulte de la fusion du Destin, tel que l'entendaient les Stoïciens, à savoir la liaison nécessaire entre les événements, avec le pouvoir absolu des astres : c'est ce pouvoir qui constitue le Destin[3].

Or, le cas de Philon n'est pas unique, et à partir du Ier siècle de notre ère, c'est cette forme concrète de la puissance des astres que prend le Destin des Stoïciens.

Dans la littérature hermétique, le *Poimandres* identifie le Destin (εἱμαρμένη) au gouvernement du monde par les astres[4]. Dans un hymne à Apollon, qui subit les mêmes influences, les divinités zodiacales sont assimilées aux Moires qui sont comme l'on sait un des noms du Destin[5].

1) *Philosophoum.*, V, 13 : ἀπὸ τῆς ἄστρων ἀποῤῥοίας τὰς γενέσεις τῶν ὑποκειμένων ἀποτελεῖσθαι.

2) Un texte entre mille chez le contradicteur des cultes cosmiques, Philon d'Alexandrie. Pour exprimer la liberté de la spéculation, il ne trouve pas d'autre image que celle-ci : Διακύπτων ἄνωθεν ἐπ' αἰθέρος καὶ τείνων ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα, κατεθεώμην τὰς ἀμυθήτους θεωρίας τῶν ἐπὶ γῆς ... καὶ εὐδαιμονίζων ἐμαυτὸν ὡς ἀνὰ κράτος ἐκπεφευγότα τὰς ἐν τῷ θνητῷ βίῳ κακὰς κῆρας (*de specialibus legib.*, III, 1 ; II, 299 Mangey).

3) Plotin distingue très bien (*Ennead.*, III, 1, 2), les deux conceptions de la nécessité. Il n'en est pas ainsi ailleurs.

4) *Poimandres*, ch. I, 9, 330, 15, Reitzenstein.

5) Cité par Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, p. 259, n. 4.

Les œuvres de Plutarque contiennent un court traité sur le Destin qui a pour but de retrouver le Destin des Stoïciens dans les œuvres de Platon [1] et de l'accommoder avec les notions aristotéliciennes de possible, de hasard et de liberté. L'auteur se demande où siège le destin ; il le place successivement dans la sphère intermédiaire entre le ciel et la terre dont le symbole est Lachèsis (chap. I), puis dans les trois sphères concentriques, celle des fixes, celle des planètes, et la sphère intermédiaire, chacune de ces sphères symbolisant une des trois Moires ; enfin il en fait une puissance égale en rang, sinon identique aux dieux inférieurs du *Timée*, c'est-à-dire aux dieux des astres (ch. IX et X). Quel que soit le peu de consistance de cette théorie, le Destin est toujours lié à la puissance des choses célestes.

C'est dire que le fatalisme astrologique, dont on pourrait facilement multiplier les exemples [2], paraît à cette époque une des façons les plus naturelles de se représenter la Destinée inflexible à laquelle sont soumis tous les êtres humains. L'astrologie fixe sur elle à la façon d'un réactif, tout ce qu'il y avait de fataliste dans la cosmologie stoïcienne.

II

Peut-on dire cependant que la cosmologie stoïcienne tout entière a passé dans l'astrologie ? Nullement ; le Destin, d'abord, a chez les Stoïciens plusieurs aspects ; il est, c'est vrai, liaison nécessaire des événements ; mais il est aussi la

1) Les néoplatoniciens ont voulu également le retrouver chez Aristote (Proclus, *in Timaeum*, III, 272, 5 Diehl), ce qui montre la vitalité de la croyance.

2) Le fatalisme astrologique dans les hymnes orphiques : les astres sont ἀεὶ γενετῆρες ἁπάντων, μοιρίδιοι. On trouve un fatalisme du même genre dans les célèbres versets de l'épître de Paul : Galates, 4, 3 : avant la libération par le Christ, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι. Sur la généralité du sens du mot στοιχεῖα, qui signifie d'une façon générale les forces cosmiques, parmi lesquelles se trouvent les forces astrales, cf. Diels, *Elementum*.

Raison suprême, la Providence, l'Intelligence divine, qui pénètre comme un principe de conservation ; son pouvoir irrésistible est le pouvoir moral et intelligent que la sagesse consiste à comprendre [1]. En second lieu, le Destin n'est pas toute la cosmologie stoïcienne ; les astrologues « fatalistes » seraient plus disposés à admettre contre elle l'incorruptibilité du ciel ; au surplus, la notion du Destin n'est supportée chez eux par aucune cosmogonie bien précise.

Insistons tour à tour sur ces deux points. Il est vrai que l'astrologie ou ceux qui parlent en son nom n'ont vu dans le Destin stoïcien que le côté fataliste. La fatalité astrologique est un esclavage, comme en général toute espèce de sujétion aux forces qui dirigent le monde. La loi naturelle, considérée par les Stoïciens comme le principe moral organisateur de la cité cosmique, apparaît aussi inflexible que jamais dans les limites du monde sensible ; mais elle n'est plus vue des mêmes yeux ; c'est d'elle que proviennent toutes les misères de la condition humaine ; c'est à elle qu'il faut s'efforcer d'échapper en s'affranchissant de ce monde lui-même. L'image du cosmos stoïcien a subsisté, mais doublée de celle d'un autre cosmos, une cité de Dieu, un univers intelligible d'où l'âme est émanée et où elle doit rentrer ; et le cosmos sensible est déchu de sa dignité morale [2].

Entendons cet esclavage comme un esclavage moral aussi bien que physique. On sait que les astrologues considéraient les astres comme causes des biens et des maux [3]. L'auteur des livres hermétiques les considèrent uniquement comme des principes de maux. Suivant la théorie stoïcienne, l'homme et particulièrement l'âme de l'homme est comme un microcosme où sont sympathiquement représentées toutes

1) Arnim, *Fragm. veter. Stoicor.*, Leipzig, 1903, II, nos 913, 937.

2) Proclus, *in Timaeum*, III, 276, 2 sq., éd. Diehl. Les âmes sont placées ὑπὸ τῇ βασιλείᾳ τῆς εἱμαρμένης par leur descente dans le devenir... Par leur substance, elles sont « au dessus de la nature, au-dessus du monde, au delà du destin » (*id.*, 275, 28 sq.).

3) Cf. ci-dessus, fin de la citation de Philon.

les forces qui animent le monde; ce sont ces influences, ajoutent les auteurs des livres hermétiques, qui sont causes de tous les vices; aux douze divinités des heures correspondent douze « châtiments » ou vices; aux sept sphères planétaires d'autres vices ou passions[1].

L'adhérence de l'idée de Loi naturelle ou Destin à l'idée du principe du mal s'est faite surtout par l'astrologie, parce qu'elle était une croyance fort répandue. Mais, dans toutes les philosophies savantes, se produit un fait analogue. Toutes ces philosophies partent de l'opposition de deux principes : le rationnel et l'irrationnel.

Or ce dernier principe qui apparaît dans le monde et dans la vie humaine comme celui des maux inhérents au devenir est fréquemment désigné sous le nom stoïcien de εἱμαρμένη. Elle est, dit Plutarque, le nom vulgaire de ce que Platon appelle dans le *Timée* la nécessité et, d'une façon générale, le nom de tous les principes du mal dans les cosmogonies dualistes : la haine d'Empédocle, l'obscurité de Parménide; l'Arimanios de Zoroastre[2]. Les néoplatoniciens suivent Plutarque. Chez Plotin, comme chez Plutarque, l' « essence divisible » de l'âme du monde dans le *Timée*, essence qui est le principe du changement, du devenir, par conséquent du mal, correspond au Destin[3]. Les Stoïciens n'avaient aussi considéré le Destin que comme loi du devenir : et Plotin leur emprunta leur notion telle quelle; mais sa valeur tombe comme celle même du devenir : le principe moral et religieux de l'homme, la Psyché, n'a rien à voir par son origine ni par sa fin avec ce Destin cosmique auquel il est passagèrement soumis[4]. D'autre part, Plotin,

1) Cf. 342, 8 sq. et 336, 10 (éd. par Reitzenstein, *Poimandres*), la description de la montée de l'âme à travers les sphères où elle se dépouille successivement de tous les vices et passions, dont elle s'était revêtue dans la descente.

2) *De procreat. an. in Tim.*, ch. 27 : ἀνάγκην ἣν εἱμαρμένην πολλοὶ καλοῦσιν. Ce dernier trait prouve la popularité de cette notion; avant les Stoïciens, le nom le plus répandu était Ἀνάγκη (Cf. Euripide, *Alceste*, 962 sq.).

3) *Enn.*, VI, 3, 19.

4) L'âme en elle-même est libre et κοσμικῆς αἰτίας ἔξω (*Enn.*, III, 1, 8); nous

sans admettre l'astrologie, attribue aux astres une influence sur notre caractère et nos passions, qui fait songer à l'Hermès Trismégiste [1].

Cependant l'attitude des néoplatoniciens devant l'idée du Destin reste, par quelques nuances, assez différente de celle des adversaires déclarés des cultes cosmiques; on trouve à l'égard du cosmos, ce mélange équivoque, assez énigmatique d'ailleurs, de condamnation et de justification, dont Philon d'Alexandrie donne le premier exemple. Le Destin a en effet sa place, non plus la première il est vrai, mais la dernière dans la hiérarchie des êtres divins. L'auteur du *de fato* le considère déjà comme une création divine du dieu suprême, mais qui ne trouve place que dans la sphère immédiatement supérieure à la terre [2]. Il se laisse, dit Plutarque, persuader par la raison [3]. Proclus, enfin, le considère comme le minimum d'énergie divine que peut recevoir le devenir [4].

Mais, au point de vue religieux, il reste le principe hostile, et c'est surtout cette transformation du Destin stoïcien, cette nouvelle catégorie de la pensée religieuse qui nous intéresse; c'est l'idée de la toute puissance cosmique qui écrase la vie humaine; cette idée tantôt garde un sens purement matériel, le salut du destin se borne alors à des opérations magiques [5]; tantôt elle acquiert un sens moral, et le salut consiste surtout

ne sommes liés aux astres et soumis à la nécessité que parce que nous sommes ici-bas (ἐνταῦθα ὄντας, II, 3, 9).

1) II, 3, 9. Cette influence est en effet fort étendue, puisque des astres viennent les caractères (ἤθη), et les actions et passions conformes à ces caractères.

2) Pseudo-Plut., *de fato*, ch. 10. Il est engendré par la providence du Dieu suprême et associé à la sphère immédiatement inférieure à celle de ce Dieu.

3) λόγος ἔχων πειθοῖ μεμιγμένην ἀνάγκην. Plut., *de procr. an.*, ch. 27.

4) *In Timaeum*, III, 18, 5, éd. Diehl; les êtres qui ne peuvent vivre conformément à la raison, subissent au moins l'ordre du Destin, pour ne pas échapper entièrement à l'ordre divin.

5) Cf. par exemple Sextus Pompée (dans Lucain, *Pharsal.*, VI, 590) croit pouvoir obtenir d'une magicienne de Thessalie de « suo ventura divertere cursu ».

dans l'amélioration morale[1]. Il serait aisé de trouver, entre ces deux extrêmes, bien des nuances.

III

Le second élément de la notion du Destin, comme force raisonnable et providentielle, a-t-il donc disparu sans laisser de traces? Nullement ; nous allons le retrouver, transfiguré, mais aisément reconnaissable, dans la région sacrée où l'âme échappe au Destin.

Il en faut dire autant des éléments essentiels à la cosmologie stoïcienne qui ont disparu du cosmos astrologique : l'universelle pénétration du monde par Dieu, le mélange total des êtres, la conflagration universelle ne sont décidément plus dans le monde sensible ; mais, nous allons le voir, c'est pour émigrer dans le monde divin.

C'est une erreur psychologique assez répandue de croire que la provision d'images de l'esprit humain, à une époque donnée est illimitée ; l'image ne s'invente ni plus facilement, ni plus vite, ni plus spontanément que l'idée. Elle se transmet : elle a son histoire, comme l'idée. Or, malgré l'afflux de l'imagination orientale dans l'esprit grec, qui caractérise l'époque que nous étudions, les images issues de la cosmologie stoïcienne tiennent une place extrêmement importante. Nous les groupons de la façon suivante : utilisant un schème très généralement applicable à toute la pensée religieuse de l'époque, nous suivrons l'emploi de ces images dans la conception du Dieu originaire et du monde intelligible, de la création et de la chute des âmes, enfin du salut.

Le Dieu igné des Stoïciens, le Feu non engendré et incorruptible d'où vient le monde, apparaît dans plusieurs des systèmes gnostiques des *Philosophoumena*. Pour Simon le Magicien, le Dieu suprême est le feu intelligible ; cette épi-

1) Chez les néoplatoniciens.

thète mise à part, il est, comme celui des Stoïciens, « le trésor de tous les êtres » ; il a, comme d'ailleurs le feu sensible, la prudence et l'intelligence ; de lui, qui est inengendré, est issu le monde engendré ; et, sous un aspect, cette génération est celle des quatre éléments, par couples de deux[1]. Le « premier Dieu » de Monoimos l'Arabe est aussi le feu inengendré et incorruptible[2]. Chez les Docètes ce n'est plus le Dieu suprême, mais le démiurge qui est un « Dieu igné, un feu vivant issu de la lumière[3]. » Chez Apelles, il y a aussi un Dieu de feu ; mais il est encore au-dessous du démiurge, c'est le Dieu qui parle à Moïse dans le buisson ardent[4]. Le feu divin était chez les Stoïciens non le feu qui dévore, la flamme, mais l'éclat lumineux (φῶς, αὐγή)[5] : de même ici, le Dieu suprême est parfois appelé la Lumière (Poimandres, Séthiens, Monoimos l'Arabe)[6] ; le monde intelligible de Plotin est transparence et pur éclat[7]. Quelquefois, suivant le procédé de dissociation si habituel à cette époque, Feu et Lumière deviennent des dieux différents dont l'un émane de l'autre[8].

1) *Philosoph.*, VI, 9 sq. Le « trésor de tous les êtres » ; comp. Aëtius, *Plac.*, 17, 33 : Le feu suprême ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους. — Simon : toutes les parties du feu intelligible comme du feu sensible ont φρόνησιν καὶ νοήματος αἶσαν ; de même chez les Stoïciens, intelligence et prudence se retrouvent dans toutes les divisions du feu primitif. — Opposition du Dieu inengendré au monde engendré ; Plut., *de Stoic. repugn.*, ch. 38. — Cf. le détail physiologique du chap. 17 fin (comp. *Fragm. Vet. Stoic.*, II, n° 826 sur la tension du souffle animé) sur l'origine ignée du liquide séminal chez l'homme.

2) *Philosoph.*, VIII, 12 : ἀγέννητον, ἄφθαρτον πῦρ.

3) *Id.*, VIII, 9-10 : πύρινος, πυροειδὴς θεός, πῦρ ζῶν ἀπὸ φωτὸς γενόμενον.

4) *Id.*, VII, 38 : c'est le troisième Dieu en ordre de dignité.

5) Du moins à partir de Chrysippe ; Philon, *de incorruptib. m.* ; p. 28, 23, éd. Cumont.

6) *Poimandres*, 329, 15, éd. Reitzenstein ; Séthiens ; *Philosoph.*, V, 19 ; Monoimos, *Id.*, VIII, 12.

7) « Tout y est transparent ; rien d'obscur ni de résistant. » *Ennead*, V, 8, 4. Comparez chez Chrysippe le dieu antérieurement à la création du monde qui est αὐγή et δι' ὅλου πυροειδής (*Vet. Stoic. Fragm.*, II, n°s 611 et 605), et la description de Dion Chrysostome, *Orat.*, 36 : τὴν καθαρωτάτην λαβὼν αὐγῆς ἀκράτου φύσιν.

8) Chez Monoimos, la lumière est issue du feu ; chez les Docètes, le feu issu de la lumière.

Sans doute cette image du Feu vient se combiner avec des images d'origine orientale : chez les Séthiens, par exemple, la Lumière est opposée à l'Obscurité, et le dualisme mazdéen vient se croiser avec le monisme stoïcien : du moins les détails de leur cosmogonie, dont nous parlerons bientôt, nous font voir jusqu'à l'évidence les influences stoïciennes[1].

On trouve chez Philon d'Alexandrie et chez Valentin, la description du Dieu solitaire, sans conseiller se reposant en lui-même avant la création. C'est ainsi que les Stoïciens se représentaient le Zeus universel après la résolution du monde entier en sa propre substance[2].

L'image stoïcienne du rapport de Dieu au monde une fois créée, qui est celle de l'immanence de Dieu dans les êtres, semblerait au premier abord être exclue par l'universelle croyance de cette époque à la transcendance de Dieu. Il n'en est rien : ici encore les images stoïciennes sont utilisées par tous si leur signification change quelquefois.

La description du monde intelligible que l'on trouve dans la V[e] Ennéade de Plotin ressemble trait pour trait à la description du cosmos stoïcien, dès qu'on retire seulement l'épithète intelligible. On y retrouve la doctrine du « mélange total », qui, dans le monde stoïcien, comme ici, était faite pour combiner la distinction des êtres et leur interpénétration[3] ;

1) *Philos.*, V, 19 : ils admettent trois principes φῶς, σκότος et un troisième qui est intermédiaire, πνεῦμα.

2) Comp. Valentin, *Philos.*, VI, 29 (Dieu ἀγέννητος ... οὐ σύμβουλον (ἔχων), οὐκ ἄλλην τινὰ κατ' οὐδένα τῶν τρόπων νοηθῆναι δυναμένην οὐσίαν... ἦν μόνος, ἐρημῶν, αὐτὸς ... ἀναπαυόμενος ἐν ἑαυτῷ μόνος (et Philon, *Comm. Alleg.*, III, § 205, éd. Cohn) aux formules stoïciennes : Sénèque, Épist., 9, 17 : resoluto mundo (Deus) adquiescit sibi cogitationibus suis traditus... ; in se reconditur (le sage comparé à Dieu), secum est ; et la plaisanterie d'Épictète (*Dissertat.*, III, 13, 4) sur le Zeus privé de Hera après la conflagration.

3) *Enn.*, V, 8. Expressions du mélange total (p. 235, 18, éd. Volkmann) ἔχει πᾶς (toute substance) πάντα ἐν αὑτῷ ... ὥστε πανταχοῦ πάντα, 241, 16 : dans le monde intelligible, « chaque partie reste ce qu'elle est sans confusion ; mais tous les êtres y sont à la fois en un seul (εἰς ἓν ὁμοῦ πάντα) ; p. 253, 26 : dans le monde intelligible « tout est ensemble et cependant distinct. » Cf. des expressions analogues chez Chrysippe (*Vet. Stoic. Fragm.*, II, n° 473, p. 155,

la théorie stoïcienne du lieu des êtres[1]. La vision intelligible pénètre le monde intelligible, comme le Logos stoïcien pénètre le monde sensible[2]. Les paradoxes stoïciens, faux si on les affirme de notre monde, se trouvent ici vérifiés : ici il n'y a rien qui soit contre nature ; c'est dans l'intelligence pure que toutes les vertus sont solidaires[3]. Plotin prend d'ailleurs soin d'avertir le lecteur que c'est dans les « raisons spermatiques » des Stoïciens que l'on trouve l'image la plus exacte de l'action intellectuelle[4].

C'est là une transposition savante de la cosmologie stoïcienne. Sous des formes moins arrêtées, des images de même nature servent à représenter l'origine, la chute et le salut de l'âme. Le mélange du souffle igné, du pneuma, avec l'eau qui, chez les Stoïciens, est le principe de la génération du monde, est interprété comme une chute du principe divin de l'âme. Les Séthiens, par exemple, décrivent le pneuma divin, intermédiaire entre la Lumière et l'Obscurité

18 sq. : les corps mélangés ἀλλήλοις ἀντιπαρεκτείνεται δι' ὅλων, et conservent cependant leurs propriétés particulières) ; une des formes du dieu suprême est chez Chrysippe « mundi animi fusionem universam » (*id.*, n° 1077). Quant aux exemples psychologiques par lesquels Plotin illustre la théorie, l'existence simultanée et sans confusion des sciences dans l'âme (253, 27), on doit comparer ce que dit Chrysippe de l'interpénétration des représentations dans l'âme (n° 56, p. 23, 6 sq.).

1) *Ibid.*, 235, 31. Dans le monde intelligible l'être n'est pas différent de son « lieu » (χώρα). Les Stoïciens avaient tenté de montrer contre Aristote que le lieu d'un corps est déterminé non par les corps voisins, mais par le corps lui-même.

2) *Ibid.*, 236, 8. Dans le monde intelligible « on se représente une partie, mais on voit en elle le tout, comme si l'on avait l'œil de Lyncée qui voyait à travers la terre. » C'est de la même façon que Cornutus décrit la vision du monde par Zeus (*Theol. gr. comp.*, p. 11, 20, éd. Lang), et Philon (*Quaest. in Gen.*, II, 72) donne du mythe de Lyncée une interprétation tout à fait analogue.

3) *Enn.*, I, 2, 7 : ἀντακολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὗται αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ, et Chrysippe ap. Diog. Laërt, VII, 125. Autres paradoxes stoïciens : dans le monde intelligible, il n'y a rien παρὰ φύσιν (II, p. 256, 22, éd. Volkmann), aucun mal (257, 9).

4) Tout le § 6 de l'*Enn.*, IX, ch. 5, n'est que la description avouée comme telle de l'action du logos spermatique des Stoïciens, qui doit être l' « image » (254, 3) de la connaissance intellectuelle.

comme une « odeur de myrrhe, une puissance pénétrante (διοδεύουσα), comme un parfum, douée d'un mouvement incompréhensible et meilleur qu'on ne peut dire [1] ». Cette description, sûrement stoïcienne d'origine [2], se complète par celle du mélange du pneuma avec l'Obscurité [3] : l'auteur indique, comme source, un traité d'Andronicos le Péripatéticien, περὶ κράσεως καὶ μίξεως qui, nous le savons par ailleurs, suivait, dans ses rares écrits dogmatiques, les doctrines stoïciennes [4]. On y trouve avec l'idée cosmogonique du germe humide du monde (l' « Obscurité » est assimilée à l'élément liquide) [5] toute la théorie du mélange total, exposée, non sans quelques bévues, au moyen d'exemples empruntés au stoïcisme [6].

Les Docètes se bornent à comprendre dans le même sens la psychogonie stoïcienne. Les âmes sont pour eux « des idées qui, [venues] des régions supérieures, et refroidies [par l'air] (ἀποψυχεῖσαι) vivent dans l'obscurité ». C'est, matériellement, l'explication stoïcienne de l'origine de l'âme avec une signification morale tout opposée [7].

1) *Philosoph.*, V, 19 sq.

2) On trouve, en effet, le même rapprochement et la même distinction entre les divers genres de « souffle » avec la comparaison à l'exhalaison d'une odeur chez Philon, *Comm. allég.*, I, 42, éd. Cohn.

3) *Philos.*, V, 21.

4) Cf. Zeller, *Philos. der Griech.*, III, 1[2], 624, note 1, qui ne tient pas compte de notre texte, mais seulement d'un texte de Galien pour juger les théories d'Andronicos.

5) Comme dans les livres hermétiques, dans la cosmogonie de *Poimandres*, l'obscurité se change en « une nature liquide » (329, 3).

6) Pour le germe humide chez les Stoïciens, cf. *Vet. Stoic., Fragm.* d'Arnim, II, nos 579, 580. Pour les exemples des Séthiens, le mélange de la lumière avec l'air ou l'eau se retrouve, n° 473, p. 155, 32 ; le mélange des parfums, n° 471, 153, 25 ; le mélange d'eau et de vin, n° 153, 23. Mais les Séthiens n'ont pas su distinguer la « confusion » où les éléments mêlés perdent leur nature du mélange total où ils coexistent en se distinguant. Ils assimilent le mélange du πνεῦμα et de la matière qui, pour les Stoïciens est une κρᾶσις, au mélange de plusieurs parfums qui est une σύγχυσις.

7) *Philosoph.*, VIII, 10 ; pour le bain d'air qui chez les Stoïciens est l'origine de l'âme, cf. *Vet. St. Fr.*, II, n° 806.

La conflagration totale, d'autre part, est interprétée dans le sens des religions du salut. On sait combien est pauvre l'eschatologie stoïcienne ; pourtant, dans l'école elle-même, l'absorption du cosmos dans le feu divin primitif fut considérée comme une espèce de purification totale où l'être bon demeurait seul, sans aucun mélange du mal[1].

Or c'est une espèce d'absorption semblable qui fait, chez Plotin, l'unité du monde intelligible : « Là-bas tout est le ciel : la terre, la mer, les animaux, les plantes, les hommes, tout cela est le ciel ; tout est céleste dans le ciel de là-bas », et encore : « Là-bas, tous les astres sont le soleil, et chacun est aussi le soleil[2]. »

Ce qui empêche cette image du salut de s'étendre, c'est que l'âme religieuse, à cette époque, est surtout préoccupée de séparer le profane du sacré. L'absorption du profane par le sacré paraît exiger une espèce de contact indigne de l'être sacré ; on l'expulse, ou l'on en sort ; on ne le transforme pas. C'est pourquoi la conflagration totale paraît à Philon une opinion impie[3] ; c'est pourquoi le salut est considéré plutôt comme la fin du mélange monstrueux qui constitue l'être humain par le retour de chaque élément à son principe, de l'élément obscur à l'obscurité, de l'élément lumineux à la lumière (*Poimandres*, *Séthiens*)[4].

Malgré cette considération, il n'est pas sans exemple que la conflagration totale apparaisse liée à l'eschatologie[5].

Ainsi la cosmologie stoïcienne se retrouve toute déformée dans les religions du salut. Pour en avoir l'impression d'ensemble la plus claire possible, il faut lire le *Poimandres*,

1) Cf., nos 598 : κάθαρσιν τοῦ κόσμου, et 606 : κακὸν ... οὐδ' ὁτιοῦν ὑπολείπεται.

2) *Enn.*, V, 8, 3 ; 235, 5 ; 235, 22, qui se rapproche d'une façon significative de l'espèce de théologie solaire de Cléanthe (ap. Plutarque, *de comm. not.*, ch. 31) : « dans la conflagration le soleil s'assimile tous les astres et les change en lui-même ».

3) *Quis rer. div. heres.*, § 228, éd. Cohn.

4) *Poimandres*, § 24, 25 ; Séthiens, *Philosoph.*, V, 21.

5) La conflagration considérée comme jugement, Minucius Felix, ch. 34 ; Clem. Alex., *Strom.*, V.

chap. 1er des écrits hermétiques. La révélation d'Hermès commence par le récit de la cosmogonie. D'abord « tout est devenu lumière calme et gaie ». Puis la lumière cède la place à une profonde obscurité (l'air), d'où vient l'élément liquide, inférieur. « De la lumière vient, sur l'eau, un « logos sacré »; alors de l'eau jaillissent le feu qui va au plus haut du ciel, puis l'air qui se suspend au feu, tandis qu'en bas, eau et terre restent mélangés (§ 4 et 5)[1]. Ici l'auteur quitte le stoïcisme : le Logos sacré, en effet, après la production des éléments, « saute des éléments inférieurs jusqu'à l'élément le plus pur de la création et s'unit à l'Intelligence démiurgique (la lumière) ». C'est donc sans lui que sont créés dans chaque sphère, les animaux sans raison. Pour l'homme, être raisonnable créé par Dieu, c'est par sa volonté qu'il vient habiter dans la sphère inférieure, et sa fin dernière est aussi de quitter le monde pour s'unir à son lieu d'origine[2]. Ainsi le Logos n'est plus seulement le principe de vie, la « semence » des êtres ; il est aussi le principe divin qui fait retour à son origine.

Tels sont les *disjecta membra* de la cosmologie stoïcienne qui continuent à former au moins en partie, la matière des représentations du monde à la fin du paganisme. C'est la dissolution de la synthèse, élaborée par l'Ancien Stoïcisme.

L'homme ne veut plus croire à l'immanence de la Raison dans le monde, et les forces cosmiques lui apparaissent comme des fatalités aveugles ; c'est ailleurs qu'il cherche la cité de justice, où tout conspire. Tout l'édifice a donc craqué ; mais les matériaux en sont restés excellents pour bâtir sur des plans nouveaux. Avec une partie, on construit le monde de la fatalité sans raison ni providence; on se sert de l'autre pour le décor et la mise en scène du grand drame religieux

1) Mêlé à des images d'origine diverse, cette cosmogonie garde une structure stoïcienne ; cf. *Vet. St. Fragm.*, II, nos 579 et 680 : 1o le feu ; 2o l'extinction du feu en air (obscurité); 3o le changement en eau ; 4o la présence du germe des choses dans l'eau ; 5o la production des éléments.

2) Il y a là des idées qui peuvent dériver du stoïcisme de Posidonius.

qui va de la chute de l'âme à son salut. Les images en sont si commodes et si répandues, les Stoïciens eux-mêmes ont pris un tel soin d'aller au devant du goût populaire, que l'on ne va pas chercher ailleurs.

Il va sans dire cependant que l'on fait ainsi violence au stoïcisme dont l'originalité était précisément dans l'affirmation d'une force à la fois nécessaire et rationnelle qui pénètre le monde. On isole à nouveau le nécessaire du rationnel, le fait de l'idéal, ou plutôt leur identification et le passage de l'un à l'autre devient un problème, celui du salut.

Cette dissociation n'était pas sans danger; si la nécesité, le sensible doivent exclure le rationnel et l'intelligible, la vie actuelle avec tous les devoirs qu'elle comporte est totalement condamnée. Cette vérité ne fut pas méconnue de tous; et ceux qui la soutinrent contre les mystiques les plus radicaux sentirent comme d'instinct la nécessité de revenir non plus à la lettre, mais à l'esprit même de la cosmologie stoïcienne. C'est ainsi que l'on voit les apologistes chrétiens utiliser les doctrines physiques du stoïcisme pour défendre la religion nouvelle contre les dangers du gnosticisme. Lorsque Tertullien soutient contre Platon le sensualisme stoïcien, son but est de retirer l'indépendance à la connaissance intelligible; sans quoi il faudrait que notre monde fût l'image d'un autre, aux dépens duquel il est déprécié, ce qui permet toutes les erreurs des gnostiques [1]. C'est au Dieu des gnostiques, dont la connaissance est réservée aux seuls initiés, qu'il oppose la thèse stoïcienne des notions communes [2]. Enfin, contre leur Absolu sans cause, il reprend, dans les termes mêmes du stoïcisme, l'affirmation de l'universalité du principe de causalité [3].

Voyez aussi en quel sens rationaliste Athénagore [4] utilise

1) *De anima*, 18.
2) *Adversus Marcionem*, I, 10.
3) *Ibid.*
4) *De resurrectione*, 15.

l'idée de sympathie universelle : c'est pour montrer que l'union de l'âme et du corps doit être indissoluble ; ce n'est pas seulement pour donner une démonstration physique de la résurrection des corps, mais pour protester contre l'idée gnostique de l'intelligence purifiée des corps.

Ainsi, à côté d'imitations inintelligentes ou inconscientes, la cosmologie stoïcienne eut encore ses fidèles : ce sont tous ceux qui virent dans le rationalisme, qui y était inhérent, un moyen d'échapper au mysticisme.

Emile Bréhier.

L'ÉGLISE DONATISTE
ORGANISATION ET CARACTÈRES[1]

II

L'histoire et l'organisation du Donatisme permettent d'en déterminer avec assez de précision les causes réelles et durables, les caractères dominants et les principes, les aspirations, le rôle social et politique.

Tout d'abord, on doit distinguer entre les causes apparentes, accidentelles, et les causes profondes du schisme. L'origine immédiate du Donatisme est dans les surprises de la persécution de Dioclétien, dans cette question des *lapsi* qui avait déjà produit les schismes du temps de Cyprien, dans la difficulté de régler la situation des innombrables chrétiens qui avaient faibli d'une façon ou d'autre en face des persécuteurs. Avant même le rétablissement de la paix religieuse, le malentendu éclate dans le manifeste des martyrs d'Abitina, dans la réunion des évêques numides à Cirta, dans la correspondance du primat Secundus avec Mensurius de Carthage, dans la campagne d'invectives contre Mensurius et son archidiacre[2]. A ces malentendus s'ajoutent des querelles de personnes, des jalousies, des rancunes, les intrigues de Donat des Cases Noires, de Lucilla, des *seniores* prévaricateurs, des prêtres ambitieux et déçus[3]. Ces malentendus et ces intrigues aboutissent à une rupture définitive, après l'élection de Caecilianus comme évêque de Carthage en 311[4]. Tout cela peut expliquer un schisme restreint et momentané,

1) Voir *Revue*, t. LXIII, p. 257.

2) *Acta Saturnini*, 16-20 Baluze; Optat, I, 13-16; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30; *Brevic. Collat.*, III, 13, 25; 14, 26; 15, 27; 17, 31-33; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.

3) Optat, I, 16-18; Augustin, *Epist.* 43, 6, 17; *Contra Cresconium*, II, 1, 2; III, 28, 32; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24.

4) *Gesta apud Zenophilum*, p. 185 et 194-196 Ziwsa; Optat, I, 19-20; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 28, 32; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26; 16, 29; *Epist.* 43, 2, 3; 43, 5, 14.

mais non la rapide extension, la popularité et la durée séculaire du Donatisme. Il y eut évidemment d'autres causes, des causes profondes, dont l'action sourde s'exerçait depuis longtemps et continua d'agir sur les générations successives.

La première de ces causes était l'organisation anormale de l'Église africaine, où les provinces ecclésiastiques, alors à peine ébauchées, n'eurent jamais une véritable autonomie, où le pays tout entier, de la frontière de Cyrénaïque à la frontière de Tingitane, dépendait de l'évêque de Carthage, où cependant l'évêque de Carthage exerçait l'autorité d'un patriarche sans en avoir le titre[1]. De là, des jalousies entre les évêques des diverses provinces, et une défiance persistante à l'égard de leur chef commun : jalousies et défiance dont sortiront plus tard de nouveaux schismes dans l'Église schismatique elle-même[2].

La seconde cause, liée à la première, était la rivalité traditionnelle entre le primat de Numidie et l'évêque de Carthage. Les circonstances de l'élection de Caecilianus, en 311, sont là-dessus très caractéristiques. Par suite de diverses intrigues, l'élection fut brusquée, et se fit, nous dit-on, « en l'absence des Numides »[3]. D'où un vif mécontentement des Numides, qui, à tort ou à raison, prétendaient être consultés sur le choix du chef de l'Église africaine[4]. Aussi la première mesure des dissidents de Carthage fut-elle d'appeler les Numides. Ceux-ci accoururent avec leur primat Secundus : ils composèrent à eux seuls tout le concile, et se vengèrent en déposant le chef élu sans leur aveu[5]. Plus tard, dans l'Église de Donat, les Numides continuèrent de jouer un rôle

1) Cf. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 85 et suiv.

2) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; 11, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6 ; 14, 36 ; 19, 51 ; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7 ; 58, 69 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 20 ; *Epist.* 87, 10 ; 93, 1 et suiv. ; 185, 4, 17.

3) « Ut absentibus Numidis soli vicini episcopi peterentur, qui ordinationem apud Carthaginem celebrarent » (Optat, I, 18).

4) Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 16, 29.

5) Optat, I, 19-20 ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 3 ; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26 ; 16, 29.

prépondérant[1]; à la Conférence de 411, leur primat aura encore la préséance sur le primat de Carthage[2].

A ces rivalités, à ces jalousies entre évêques des diverses provinces africaines, on doit ajouter d'autres causes, d'ordre psychologique, moral, ou même politique : le caractère des chrétiens d'Afrique, leur dévotion et leur intransigeance, leur fidélité aux traditions locales, leur prétention de régler entre eux leurs affaires, prétention qu'affichaient déjà les Catholiques du pays au temps de Cyprien, et qu'ils conserveront parfois même au temps d'Augustin[3]. La dernière cause, et non la moins efficace, est dans l'état social de l'Afrique, où la misère était grande depuis le milieu du IIIe siècle[4], où le parti de la misère était acquis d'avance à tous les mécontents, où ce parti trouvait des réserves inépuisables dans une population indigène restée barbare, et souvent, ignorante même du latin[5]. Toutes ces causes, surtout la dernière, expliquent le succès rapide et durable du Donatisme. La propagande des schismatiques a été infatigable et habile : mais le plus sûr agent de propagande a été le mécontentement d'une bonne partie des Africains.

Ce qui, dans le Donatisme, a séduit l'âme des populations africaines, ce sont précisément ces principes exclusifs, ces intransigeances sectaires, que lui reprochaient les Catholiques. Pour la doctrine, il n'apportait rien de nouveau. C'était là une condition négative, mais essentielle, du succès. L'Afrique latine était la terre classique de l'orthodoxie. Elle n'entendait rien et ne s'intéressait guère aux spéculations théologiques. Jusqu'au temps d'Augustin, elle n'a pas produit de véritables théologiens. Elle se tenait ferme à la foi qu'elle avait adoptée. Elle n'a donné naissance à aucune hérésie pro-

1) *Collat. Carthag.*, I, 165; Augustin, *Epist.* 129, 6; *Sermo* 46, 15, 39; *Enarr. II in Psalm.* 21, 26; *Contra Cresconium*, III, 52, 58 et suiv.

2) *Collat. Carthag.*, I, 14; 148; 157; III, 258.

3) Cyprien, *Epist.* 69-74; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 28 et 120.

4) Cf. Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie* (Paris, 1895), p. 363-373.

5) Optat, III, 4; Augustin, *Epist.* 66, 2; 108, 5, 14; 209, 3; *In Johannis Epistulam tractatus* II, 3.

prement dite, et, sauf dans quelques grandes villes voisines de la côte, elle n'a guère accueilli les hérésies étrangères. Or, le Donatisme, indifférent sur le dogme, est resté fidèle à l'orthodoxie traditionnelle; en dépit des fantaisies semi-ariennes de quelques sectaires, il n'est jamais tombé dans l'hérésie[1]. En revanche, il répondait aux aspirations des Africains par son principe même, par sa théorie réaliste du rôle de l'homme dans les sacrements, par ses instincts conservateurs, par son respect des traditions évangéliques ou africaines, par son intransigeance systématique, par sa dévotion exigeante, par la sévérité de sa discipline, par sa conception de l'Église qui entraînait l'autonomie du christianisme local, par son exclusivisme national, par la fatalité qui le mit en opposition avec l'autorité politique.

Le principe du schisme était fort séduisant pour des âmes simples, et semblait s'imposer à la conscience des honnêtes gens. Suivant les théoriciens du parti, l'efficacité des sacrements dépendait des dispositions subjectives, de la valeur personnelle de celui qui les conférait : non seulement de la rectitude de sa foi, mais encore de sa dignité morale[2]. Les Catholiques repoussaient cette conception à cause des difficultés inextricables qu'elle entraînerait dans la pratique, à cause du danger qu'il y aurait à subordonner la validité des sacrements aux enquêtes préalables ou rétrospectives sur la vertu de tel ou tel clerc; ils admettaient donc que tout sacrement administré selon les rites était valable, parce que Dieu seul opérait[3]. On ne peut nier, cependant, que le principe adopté par les Donatistes fût conforme à l'esprit de l'Évangile et des communautés primitives. Cette théorie était de nature à séduire la logique populaire, peu disposée à admettre qu'un coquin pût ouvrir aux honnêtes gens les portes du Paradis. Quant aux conséquences du principe, elles se tiraient

1) Optat, I, 5; 10-12; II, 1; Augustin, *Epist.* 61, 2; 185, 1; *Sermo* 183, 5, 9.
2) Optat, V, 4-7; Aug., *Contra litteras Petiliani*, II, 2-7, 4-16; 32-37, 72-85.
3) Optat, V, 4; Augustin, *De baptismo*, I, 2, 3 et suiv.; *Contra litteras Petiliani*, II, 2, 5; 5, 11.

d'elles-mêmes. Puisque tous les évêques donatistes dispensaient les sacrements, c'étaient tous des saints ; de leur sainteté participaient les prêtres et autres clercs ordonnés par eux. Au contraire, tous les clercs catholiques étaient coupables ou suspects ; les sacrements qu'ils conféraient étaient nuls, parce que tous ces clercs étaient, pour le moins, les héritiers et les complices des traditeurs[1]. Ainsi, par son principe seul, l'Église de Donat imposait à la foule de ses adeptes le respect de ses clercs et le mépris de l'Église rivale.

Par son esprit conservateur, elle flattait en même temps la dévotion ardente du chrétien et le patriotisme local de l'Africain. Elle prétendait se rattacher directement à la tradition apostolique, conserver ou faire revivre l'idéal évangélique[2]. Comme aux temps héroïques du christianisme, elle se sentait en communion permanente avec l'Esprit Saint, dont la présence se manifestait aux plus incrédules par les miracles et les visions[3]. Elle ravissait les fidèles par les pratiques multipliées d'une dévotion exigeante, comme par la sévérité théorique de sa discipline[4] : d'autant mieux que cette sévérité de principe ne l'empêchait pas de se prêter, en fait, aux accommodements[5]. En face des trahisons et des corruptions de l'autre Église, elle prétendait offrir au monde le merveilleux spectacle d'une Église de Saints[6]. Et ces Saints étaient d'autant plus chers au peuple, qu'ils témoignaient en

1) *Acta Saturnini*, 19 Baluze; Optat, III, 11 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 32, 72 ; 33, 77 ; 50-54, 115-123 ; *De unico baptismo*, 11, 19.

2) *Passio Marculi*, p. 762 Migne ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 1, 2 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 20.

3) *Acta Saturnini*, 17-20 Baluze ; *Passio Marculi*, p. 763-764 Migne ; *Passio Maximiani et Isaac*, p. 768-771 Migne ; Augustin, *In Johannis Evangelium tractatus* XIII, 17 ; *Sermo II in Psalm.* 35, 20 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 49 ; *Contra Cresconium*, III, 53, 59.

4) Optat, II, 26 ; III, 11 ; *Acta Saturnini*, 16-20 Baluze ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 56, 127 et suiv. ; III, 32, 37.

5) Augustin, *Epist.* 51, 4 ; 53, 3, 6 ; 93, 10, 43 ; 108, 2, 4-5 ; *Contra Cresconium*, III, 15, 18 ; 60, 66.

6) Optat, II, 1 ; 14 ; 20 ; III, 4 ; Augustin, *Epist.* 108, 7, 20 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 44 ; *De unico baptismo*, 14, 24 ; *Collat. Carthag.*, III, 258.

toute chose d'un étonnant respect pour les vieilles traditions de l'Église africaine. Dans l'organisation matérielle, dans la hiérarchie et la liturgie, ils ne différaient des Catholiques que sur les points où ces traîtres de Catholiques avaient renié l'usage national : quand l'on incriminait ces divergences, les évêques donatistes répondaient simplement, avec l'approbation de la foule, qu'ils suivaient l'exemple de leurs pères[1]. S'ils ouvraient et lisaient leurs livres saints, on y reconnaissait les vénérables textes bibliques qui avaient été en honneur aux temps glorieux de Cyprien[2]. Ils n'avaient rien changé aux habitudes des populations; et l'on connaît la mentalité des dévots, qui n'aiment pas à être troublés dans leurs habitudes. L'Église de Donat unissait en elle les deux traditions chères à ces passionnés chrétiens d'Afrique : elle était en communication avec l'Esprit Saint, comme les Apôtres; elle rebaptisait les hérétiques, comme Cyprien.

Son intransigeance théorique était en harmonie avec l'intransigeance naturelle du tempérament africain. Tout en ménageant l'intérêt du parti, tout en sacrifiant aux nécessités du moment[3], les évêques donatistes ont toujours su sauvegarder, aux yeux des foules, la souveraineté de leurs principes exclusifs. Ils faisaient profession de maintenir inviolables les règles de la hiérarchie, de la liturgie et de la discipline[4]. Cette soumission héroïque à la règle facilitait beaucoup la tâche des évêques, et frappait d'admiration le vulgaire, qui aime les solutions simples et les hommes tout d'une pièce. A cette abnégation sublime, à cette rigidité volontaire des clercs de Donat, on opposait la conduite

1) Augustin, *De baptismo*, I, 1; 18, 28; II, 1, 2 et suiv.; *Contra Cresconium*, II, 31, 39; III, 1 et suiv.; *Epist.* 93, 10, 35.

2) *Retract.*, I, 20, 5; *Contra litteras Petiliani*, II, 6, 12 et suiv.; *Collat. Carthag.*, III, 258.

3) Optat, II, 16; Augustin, *Epist.* 53, 3, 6; 93, 10, 43; 105, 2, 9; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 203; 97, 224; *Contra Cresconium*, III, 15, 18; 60, 66.

4) Optat, II, 21-26; III, 3; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 13, 31; *Epist.* 23, 5; 44, 5, 12; 93, 4, 14; *Collat. Carthag.*, III, 258.

équivoque des Catholiques, leurs hésitations, leurs décisions contradictoires, leur oubli des traditions, leur politique de concessions et de compromis avec des accès de sévérité ou de violence[1]. Sans doute, cette intransigeance des clercs donatistes leur attira bien des difficultés avec le pouvoir séculier, et déchaîna contre eux des persécutions; mais ils en furent d'autant plus populaires. Par cette attitude, ils flattaient l'esprit d'opposition chez les mécontents si nombreux en Afrique, colons ou indigènes : ils couronnaient toutes leurs vertus de l'auréole du martyre[2].

La conception donatiste de l'Église n'était point non plus pour déplaire aux Africains, puisqu'elle aboutissait, en fait, à la constitution d'une Église exclusivement nationale. Les théoriciens du parti ne niaient pas que la véritable Église, en principe, fût universelle. Ils accordaient même qu'elle s'était étendue autrefois sur tout l'Empire romain, jusque chez des populations barbares. Mais ils ajoutaient que, de leur temps, elle se maintenait seulement en Afrique. Les chrétiens de Rome et de tous les pays étrangers s'étaient perdus en se solidarisant avec les traditeurs africains, dont ils étaient devenus les complices inconscients, et qui leur avaient communiqué la souillure héréditaire. Désormais, il n'y avait plus de chrétiens authentiques que dans les communautés du parti de Donat[3]. A l'appui de cette thèse surprenante, les schismatiques invoquaient même des textes de l'Ecriture. Aux innombrables citations des Catholiques sur l'Église universelle, ils opposaient surtout ce verset du *Cantique des Cantiques* : « Indique-moi, toi que chérit mon âme, où tu fais paître ton troupeau, où tu reposes dans le

1) Optat, III, 1 ; Augustin, *Epist.* 85, 1-2 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 56, 127 et suiv. ; III, 32, 37 et suiv. ; *Contra Cresconium*, II, 10, 12 ; IV, 15, 17.

2) *Passio Marculi*, p. 761 et 766 Migne ; *Collat., Carthag.*, II, 10 ; III, 258 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 18, 40 ; 23, 51 ; 71, 159 ; 75, 167 ; 76, 169.

3) Optat, II, 1-13 : *Collat. Carthag.*, III, 258 ; Augustin, *Epist.* 93, 10, 44 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1-4, 1-6 ; II, 1-9, 1-18 ; *Brevic. Collat.*, III, 8-11, 10-23.

midi, *in meridie* »[1]. Ce midi, c'était l'Afrique. La Bible légitimait les prétentions de la secte[2].

Donc, seule au monde, l'Église de Donat représentait la véritable Église. Elle repoussa toujours les noms dédaigneux que lui donnaient ses adversaires, et par lesquels nous la désignons encore : *pars Donati*, ou *schisma Donati*, ou *Donatistae*[3]. Pour ses fidèles, elle était simplement l'Église catholique, la vraie, la seule. Elle n'a jamais cessé de réclamer ce titre. En 313, le réquisitoire des dissidents contre Caecilianus fut présenté au nom de l'Église catholique (*Libellus Ecclesiae catholicae*)[4]. En 314, dans le procès de l'évêque Félix d'Abthugni, son avocat commença son discours par ces mots : « Je parle au nom des *seniores* du peuple chrétien de la Loi catholique... »[5]. Quelques années plus tard, un pamphlétaire du parti invoquait le manifeste des martyrs d'Abitina pour démontrer que son Église était « l'Église sainte, la seule, la véritable Église catholique »[6]. Un autre pamphlétaire, pour expliquer le malentendu sur le nom, mettait en cause le Diable lui-même : Satan avait réussi à conserver aux traditeurs ce nom vénéré de Catholiques, pour faire croire au monde que les vrais Catholiques étaient des hérétiques[7]. Tous les polémistes de la secte ont soutenu énergiquement la même thèse. A la Conférence de 411, de vives discussions s'engagèrent là-dessus entre les deux partis, dont chacun prétendait représenter l'Église catholique[8]. Les Donatistes n'ont jamais varié ni cédé sur ce

1) *Cantic.*, 1, 6.

2) Augustin, *Epist.* 93, 8, 24-25; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*. 19, 51.

3) *Acta Saturnini*, 1 et 16 Baluze; *Passio Donati*, 3; *Collat. Carthag.*, III, 22; 75; 91-93; 258; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 3, 3; 4, 5.

4) Augustin, *Epist.* 88, 2; 93, 4, 13.

5) *Acta purgationis Felicis*, p. 198 Ziwsa.

6) *Acta Saturnini*, 20 Baluze.

7) *Passio Donati*, 3.

8) *Collat. Carthag.*, III, 22; 75-76; 91-93; 258; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 3, 3; 4, 5.

point. A grand renfort de textes bibliques, ils analysaient un à un tous les caractères de la véritable Église catholique, pour conclure naturellement que ces caractères se trouvaient seulement dans l'Église de Donat[1]. Et cette conclusion ravissait leurs fidèles, en chatouillant l'amour-propre de ces naïfs Africains, qui étaient fiers de posséder, dans leur Église jalousement nationale, le seul rameau encore vert de l'Église universelle.

Un des traits les plus marqués du Donatisme, d'un bout à l'autre de son histoire, c'est le dévouement fanatique de ses adeptes, et la haine non moins fanatique dont ils poursuivaient les Catholiques. La première raison qu'ils avaient d'exécrer l'Église rivale, c'est que cette soi-disant Église, malgré son indignité et sa déchéance irrémédiable, usurpait le nom sacré de Catholique, s'en parait aux yeux du monde grâce à la complicité des gens d'outre-mer, et reléguait ses adversaires dans la vulgaire catégorie des hérétiques ou des schismatiques[2]. Le second motif de haine, c'est que l'Église des traditeurs était l'Église officielle, qu'elle pouvait compter sur l'appui du pouvoir séculier, que périodiquement elle provoquait et déchaînait la persécution[3]. La troisième raison, peut-être la plus forte, c'est que les fidèles des deux partis étaient en présence dans toutes les villes et dans la plupart des bourgs, se menaçant de l'œil et du poing, se disputant les âmes, les terres et les basiliques : ils se haïssaient d'une haine de frères ennemis[4]. Chez les Catholiques, ce sentiment

1) Optat, II, 1-13 ; *Collat. Carthag.*, III, 258 ; Augustin, *Epist.* 93, 10, 44 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1-4, 1-6 ; II, 1-9, 1-18 ; *Brevic. Collat.*, III, 8-11, 10-23.

2) *Passio Donati*, 3 ; *Collat. Carthag.*, III, 22 ; 75 ; 91-93 ; 258 ; Optat, II, 1-13 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 3, 3.

3) *Passio Donati*, 1-5 ; Optat, I, 5-6 et 22 ; III, 1-10 ; IV, 1 ; VII, 6 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13 ; 9, 15 ; 10, 16 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 18, 40 ; 19, 42 ; 20, 44 ; 79, 175 et suiv. ; *Collat. Carthag.* III, 258.

4) Optat, I, 3 ; II, 18-19 ; III, 4 et 10 ; IV, 2 ; *Collat. Carthag.*, I, 99-143 ; 157-210 ; Augustin, *Retract.*, II, 53, 1 ; *Epist.* 23, 5 ; 33,5 ; 108, 6, 17-19 ; 185, 4, 15 ; Possidius, *Vita Augustini*, 8-16.

était ordinairement contenu par un reste de charité chrétienne, par la modération relative des évêques et du clergé. Chez les schismatiques, au contraire, les clercs et les évêques donnaient fréquemment l'exemple de la violence ; rien n'arrêtait les passions brutales de la foule, ni les appétits grossiers des indigènes toujours prêts à piller pour la gloire de Dieu. L'idéal évangélique de l'Église des « Saints » devenait trop souvent, dans la réalité, une école de haine, de pillage et de meurtre.

Les Donatistes ne se croyaient pas tenus à plus de ménagements envers un Catholique qu'envers un païen. Or, tout leur semblait permis à l'égard des idolâtres : les menaces, les attaques à main armée, les injures et les coups. Donatistes et Circoncellions aimèrent toujours à surprendre les païens au milieu de leurs cérémonies : ils tombaient sur eux à l'improviste, brisant tous les objets du culte, frappant les gens à l'aveugle. S'ils n'étaient pas les plus forts, ils obtenaient du moins le martyre[1]. Après les lois de 399, qui ordonnaient la destruction des temples, ils se firent les exécuteurs bénévoles des volontés impériales : ils redoublèrent de zèle dans leur campagne contre l'idolâtrie, brisant le mobilier et les instruments du culte, maltraitant les personnes, rasant les temples ou les transformant en basiliques[2].

Pour l'Église de Donat, les Catholiques étaient de vulgaires idolâtres. En livrant les Écritures pendant la persécution de Dioclétien, ou en se solidarisant avec les traîtres qui les avaient livrées, en acceptant leur héritage, ils avaient perdu tout droit au titre de chrétiens : leur baptême, tous leurs sacrements, tous leurs rites étaient nuls[3]. Pour les pamphlétaires du parti de Donat, les Catholiques étaient les alliés du Diable, les suppôts de Satan[4]. On racontait, et le vulgaire

1) Augustin, *Epist.* 185, 3, 12 ; *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

2) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 ; *Contra Gaudentium*, I, 38, 51.

3) Optat, III, 11 ; Augustin, *Epist.* 35, 3 ; *Enarr. II in Psalm.* 145, 16 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 32, 72 et suiv.

4) *Acta Saturnini*, 2 Baluze ; *Passio Donati*, 3 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 17, 38.

croyait, que leurs cérémonies étaient réellement entachées d'idolâtrie. En 347, quand Macarius et Paulus avaient parcouru l'Afrique pour y faire appliquer l'édit d'union, ils avaient, disait-on, contraint les fidèles d'adorer une image placée sur l'autel[1]. Ces racontars trouvaient encore créance soixante ans plus tard, et, vers 408, Augustin pouvait écrire : « Combien de Donatistes hésitaient à franchir le seuil de notre Église, arrêtés par les propos des calomniateurs! On leur répétait que nous placions je ne sais quoi sur l'autel de Dieu »[2]. En 378, l'évêque donatiste de Rome avait prétendu démontrer que le pape Damase lui-même était un païen[3]. La plupart des dissidents africains croyaient sincèrement que les soi-disant Catholiques étaient des idolâtres ; et, naturellement, ils les traitaient en conséquence.

On n'imaginerait pas jusqu'où allait cette haine, si l'on n'en connaissait, par des témoins irrécusables, les manifestations odieuses, naïves ou burlesques. Laissons de côté les attentats proprement dits, les massacres, les meurtres isolés, tous les exploits des Circoncellions et du fanatisme déchaîné. Voyons simplement les Donatistes à l'œuvre dans leur vie de tous les jours, écoutons les mandements de leurs évêques, suivons ces prélats dans leurs tournées épiscopales ou de propagande.

Un Donatiste qui se respectait ne devait jamais saluer un Catholique, ni répondre à son salut : ainsi le prescrivaient de nombreux évêques[4]. Il ne devait pas s'asseoir dans la même salle qu'un Catholique[5], ni lui permettre de l'appeler son frère[6], ni lui donner sa fille en mariage[7], ni l'aider en quoi que ce fût. Pour justifier toutes ces prohibitions, les mande-

1) Optat, III, 12.
2) Augustin, *Epist.* 93, 5, 17.
3) *Epistula concilii romani* ann. 378 (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 626).
4) Optat, IV, 5.
5) *Collat. Carthag.*, I, 144-145 ; II, 3-6.
6) Optat, I, 3 ; IV, 2.
7) Augustin, *Sermo* 46, 7, 15.

ments épiscopaux alléguaient des textes de l'Écriture. Les évêques dissidents ne désarmaient pas même devant la mort : dans les villes où ils étaient les maîtres, ils interdisaient d'ensevelir les Catholiques dans les cimetières chrétiens[1]. Parfois ils condamnaient les vivants à mourir de faim : un évêque d'Hippone défendit aux boulangers de son diocèse de cuire le pain des Catholiques[2]. La plupart des évêques donatistes avaient pour principe de ne jamais répondre aux lettres de leurs collègues de l'Église officielle[3].

La haine s'affirmait principalement dans tout ce qui touchait au culte. La présence d'un Catholique dans un sanctuaire des « Saints » était une souillure. Défense expresse aux Catholiques d'entrer dans une église des dissidents : à Hippone, un clerc veillait aux portes et arrêtait les intrus, qui n'auraient pu sans grand risque franchir le seuil[4]. Quand une basilique avait été enlevée à l'ennemi, elle ne pouvait être consacrée au nouveau culte qu'après une purification complète. On commençait par briser les calices et tout le mobilier liturgique, dont on vendait les morceaux[5]. Puis, on rasait ou l'on brûlait l'autel ; tout au moins, on le râclait énergiquement, de façon à effacer toute trace des mains de l'officiant sacrilège[6]. Enfin, on lavait avec de l'eau salée le dallage et les murs[7]. Quant aux Catholiques qui se ralliaient, on les assimilait aux païens, même les religieuses, les clercs ou les évêques, qui étaient astreints à la pénitence, à un nouveau baptême, à une nouvelle consécration[8]. C'est surtout au temps de Julien que triompha le fanatisme épiscopal du Donatisme. Des évêques numides, suivis de bandes d'énergumènes, se

1) Optat, VI, 7.
2) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184.
3) *Ibid.*, I, 1 ; *Epist.* 35, 4 ; 43, 1 ; 87, 6 et 10 ; 107, 1.
4) *Sermo* 46, 13, 31. — Cf. *Epist.* 108, 5, 14.
5) Optat, VI, 2.
6) *Ibid.*, VI, 1.
7) *Ibid.*, II, 21 ; VI, 6. — Augustin, *Epist.* 108, 5, 14.
8) Optat, II, 19-26 ; VI, 4 ; Augustin, *De unico baptismo*, II, 19 ; *Collat. Carthag.*, I, 197-198 ; 201-203.

mirent en campagne pour reprendre les églises et ramener les populations au vrai christianisme. Ils parcoururent ainsi une grande partie de la Numidie et de la Maurétanie, terrorisant les villes et les campagnes, donnant l'assaut aux basiliques et purifiant les ruines, bousculant les fidèles, massacrant des clercs, exorcisant les Catholiques, humiliant à plaisir les évêques, les prêtres ou les diacres qui venaient à eux de gré ou de force. Ils poussèrent la piété donatiste jusqu'au sacrilège, lançant par les fenêtres les ampoules de saint chrême, jetant l'eucharistie aux chiens [1].

Mêmes sentiments dans toute la littérature et dans tous les documents du parti : on peut dire que la haine fut la Muse de la polémique donatiste. Logiquement, cette haine aurait dû couper court à toute controverse. En effet, les Donatistes avaient pour maxime, pour règle de conduite, qu'on ne devait jamais discuter avec un Catholique. La plupart d'entre eux se dérobaient à toutes les questions de leurs adversaires, ne répondaient pas à leurs lettres, déclinaient systématiquement toute proposition de conférence publique ou privée [2]. Optat de Milev s'en plaignait vivement : « Bien des gens, dit-il, ont souvent souhaité que, pour découvrir la vérité, une discussion s'engageât entre quelques-uns des défenseurs des deux partis. La chose n'a pu se faire. Les Donatistes empêchent tout rapprochement, ferment leurs portes, évitent de siéger avec nous, refusent de s'entretenir avec nous » [3]. Cette attitude était dictée aux schismatiques par des mobiles d'ordres divers. D'abord, la crainte de compromettre leur sainteté dans le commerce des coupables, de contaminer leur vertu au contact des sacrilèges. Puis, l'amour du mystère des petites chapelles, l'horreur de la publicité, le souci de dérober aux curiosités de la foule et de réserver aux évêques

1) Optat, II, 17-19.
2) *Ibid.*, I, 4 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, I, 1 ; 19, 21 ; *Contra Cresconium*, III, 45, 49 ; 46, 50 ; *Epist.* 35, 1 ; 43, 1 ; 76, 4 ; 87, 6 ; 88, 7 ; 105, 4, 13 ; 107, 1.
3) Optat, I, 4.

le domaine de la théologie ou de la liturgie : Petilianus de Constantine se plaignait de ce que les Catholiques, en initiant le vulgaire aux débats sur le baptême, « produisaient les mystères au grand jour »[1]. Ce qui expliquait encore la discrétion des schismatiques, c'était la peur que leur inspiraient certains polémistes redoutables de l'autre Église. Augustin vit se dérober prudemment la plupart des évêques dissidents à qui il proposa des conférences contradictoires, et qui couvraient leur retraite en lui reprochant son humeur querelleuse[2]. On lui cachait même les ouvrages des sectaires, qu'il eut souvent beaucoup de peine à se procurer : « Pourquoi, dit-il, les Donatistes ne veulent-ils pas converser avec nous?... L'auteur même de la *Lettre* que j'ai entrepris de réfuter, si on le pressait de signer et d'avouer son ouvrage, ne le ferait peut-être pas : tant ils craignent que nous ne tenions quelques mots d'eux! En effet, je désirais me procurer la seconde partie de cette même *Lettre*, parce que mes correspondants n'avaient pu obtenir une copie de tout l'ouvrage : or, aucun de ceux à qui l'on a demandé la fin, n'a voulu la donner, quand ils ont su que je m'étais mis à réfuter la première partie »[3]. Jusque dans leurs conciles, les évêques donatistes s'inspiraient du même principe. En 403, ils furent unanimes à repousser les propositions officielles de conférence, faites par les Catholiques[4]. Huit ans plus tard, ils ne vinrent à la Conférence de Carthage que malgré eux, de mauvaise grâce, à la suite d'une longue persécution, dans l'espoir chimérique d'un retour de fortune[5]. Généralement, quand on leur parlait de discuter, ces Donatistes si batailleurs devenaient muets et tournaient le dos.

1) Augustin, *De unico baptismo*, 1, 2.

2) *Epist.* 35, 1; 51, 1; 66, 2; 87, 1 et 6, *Contra litteras Petiliani*, 1, 1; *Contra Cresconium*, I, 3, 45.

3) *Contra litteras Petiliani*, I, 19, 21.

4) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93 : Augustin, *Contra Cresconium*, III, 45, 49 : 46, 50; *Epist.* 76, 4; 88, 7; 105, 4, 13.

5) *Collat. Carthag.*, I, 14; Augustin, *Brevic. Collat.*, Praefat.; I, 4 et 11; *Ad Donatistas post Collat.*, 1.

Ils n'en étaient pas moins, quand ils le voulaient, d'assez redoutables polémistes. Malgré leur aversion théorique pour la controverse, ils furent amenés bien souvent, et de plus en plus, à justifier leurs doctrines ou à réfuter celles de leurs adversaires. Ils y furent contraints par la nécessité, soit de se disculper auprès des empereurs et d'éclairer l'opinion publique, soit de prémunir leurs fidèles contre la propagande de l'autre Église, soit de se défendre contre les attaques pressantes des écrivains catholiques, soit de confirmer les excommunications lancées par eux contre leurs propres schismatiques. Ajoutons que les modérés du parti consentirent parfois à discuter dans des conférences publiques ou par correspondance[1]. Ainsi est née la riche littérature polémique du Donatisme. On y compte de nombreux traités, des lettres, des pamphlets fort curieux; la controverse ou l'invective s'est glissée jusque dans les sermons, les relations de martyre, les Actes des Conciles, les documents judiciaires ou autres. Dans cette littérature, on rencontre de vigoureux polémistes. Au début, les auteurs de pamphlets, de réquisitoires ou de récits martyrologiques ne s'élèvent guère au-dessus de l'invective. Avec Donat le Grand, commence la polémique proprement dite. A Donat succèdent Vitellius Afer, Macrobius et Claudianus, Tyconius, Parmenianus. Plus tard, Augustin trouve en face de lui une pléiade d'adversaires de talent : Petilianus de Constantine, Emeritus de Caesarea, Cresconius, Vincentius le Rogatiste, Gaudentius de Thamugadi, et bien d'autres. A la Conférence de 411, les avocats de l'Église schismatique tiennent tête à Augustin et à ses confrères.

La discussion portait à la fois sur la doctrine et sur les faits historiques. Les Donatistes analysaient complaisamment, d'après le témoignage des livres saints, les caractères distinctifs de la véritable Église[2]. Ils réfutaient la conception

1) Augustin, *Epist.* 43-44; 49; 52; 56-57; 70.

2) *Collat. Carthag.*, III, 258; Optat, II, 1-13; Augustin, *Epist.* 93, 10.

catholique de l'Église universelle, cherchaient à démontrer que le vrai christianisme s'était conservé seulement dans les communautés du parti de Donat : en face des traditeurs sacrilèges, ils gardaient intact l'héritage du Christ, des martyrs et des saints[1]. Ils s'efforçaient aussi de prouver la légitimité du schisme, la nécessité de rompre avec des coupables, des indignes ; ou plutôt, ils affirmaient que les vrais, les seuls schismatiques étaient les soi-disant Catholiques, qui, par leur trahison et leurs crimes, s'étaient mis eux-mêmes hors de l'Église[2]. La déchéance irrémédiable de Caecilianus et de ses successeurs[3], la nullité de leurs sacrements et de toutes leurs cérémonies[4], l'aveuglement de leurs fidèles et la nécessité pour eux de faire amende honorable[5], la comparaison des deux épiscopats, les vertus évangéliques des « Saints »[6] : voilà autant de lieux-communs dans ces controverses. Les Donatistes aimaient surtout à développer longuement leur théorie du baptême[7]. Enfin, ils revendiquaient la liberté de conscience et de culte ; ils protestaient contre l'intervention du pouvoir séculier[8].

44 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 et suiv. ; *Brevic. Collat.*, III, 8, 10 et suiv.

1) Optat, II, 1 et 11-12 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 et suiv. ; II, 1-9, 1-18 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 56, 127 et suiv. ; *Brevic. Collat.*, III, 8-11, 19-23.

2) Optat, I, 5-6 ; 21 ; 28 ; IV, 5 ; VII, 1 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 14, 21 ; II, 1 et suiv. ; 18, 37 et suiv. ; III, 1 et suiv. ; *Contra litteras Petiliani*, II, 38, 90 et suiv. ; *Contra Fulgentium*, 26.

3) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 2-4, 2-7 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 18, 40 et suiv. ; 92, 202 ; *De unico baptismo*, 14, 23-24 ; 16, 27-30.

4) Optat, III, 11 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 31, 70 et suiv. ; 48-111 et suiv. ; *De unico baptismo*, 11, 19.

5) Optat, III, 11-12 ; VI, 3-4 ; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 34, 79 et suiv.

6) *Passio Marculi*, p. 762 Migne ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 7-9, 13-18 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 1, 2 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 20.

7) Optat, V, 1-7 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 10, 20 et suiv. ; *Contra litteras Petiliani*, II, 2, 4 et suiv. ; *De unico baptismo*, 2, 3 et suiv.

8) Optat, I, 22 ; III, 3 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13 et suiv. ; *Contra litteras Petiliani*, II, 84, 185 ; 92, 202 et suiv. ; *Contra Cresconium*, III, 51, 57 ; *Contra Gaudentium*, I, 19, 20.

A l'appui de ces protestations et de ces théories, ils invoquaient les faits historiques, leurs destinées tragiques et celles de leurs pères : c'est aujourd'hui, pour nous, le principal élément de vie dans ces polémiques. Pendant un siècle, les deux partis ont poursuivi leurs controverses sur les origines du schisme. Les Donatistes prétendaient établir par l'histoire que les auteurs responsables de la rupture, donc les vrais schismatiques, étaient les soi-disant Catholiques. Ils mettaient en cause non seulement les évêques de Carthage, Mensurius et Caecilianus, avec leurs partisans, mais encore tous les papes du commencement du IVe siècle, Marcellinus et Marcellus, Melchiade, Silvestre[1]. Ils expliquaient à leur façon le rôle des Conciles de Rome et d'Arles, ou l'intervention de Constantin[2]. Un autre argument de fait, qui leur tenait fort à cœur, c'était la série des persécutions dont ils avaient été victimes. Ils reprochaient amèrement aux Catholiques leurs démarches auprès des empereurs, leur complicité avec les bourreaux des « Saints »[3]. Ils montraient que l'histoire de leur Église avait été un long martyrologe, à peine interrompu par quelques trêves. A la liste traditionnelle des sinistres héros des persécutions païennes, ils ajoutaient les noms de leurs propres persécuteurs[4]. Ils retournaient contre les Catholiques la thèse de Lactance sur la vengeance divine qui avait toujours frappé les ennemis de Dieu. Petilianus de Constantine s'écriait : « Il a péri, Macarius ; il a péri, Ursacius ; et tous vos comtes ont également péri par la vengeance de Dieu. Ursacius, vaincu dans un combat contre les barbares,

1) Optat, I, 13 et suiv. ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 6 et suiv. ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 202 ; III, 25, 29 ; *De unico baptismo*, 16, 27-30 ; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24 et suiv.

2) Optat, I, 23-27 ; Augustin, *Epist.* 43, 2, 4 et suiv. ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 5, 10 ; 6, 11 ; 8, 13 ; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24 ; 17, 31 ; 19, 37.

3) *Passio Donati*, 1-5 ; *Collat. Carthag.*, III, 258 ; Optat, I, 22 ; III, 1 et 4-10 ; IV, 1 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8-11, 13-17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 202 ; III, 25-29.

4) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 202. — Cf. *Liber genealogus* C, 627 (édition Mommsen, *Chronica minora*, I, p. 196).

a été mis en pièces par les serres des oiseaux de proie et par la dent avide des chiens »[1].

En 411, dans une lettre à Marcellinus, les évêques donatistes résumaient ainsi leurs griefs contre les persécuteurs : « Nous reprochons à nos adversaires les persécutions et les horribles cruautés dont eux et leurs ancêtres ont sans trêve, pendant cent ans et davantage, frappé et tourmenté nous et nos pères... Laissons de côté le passé, tout le sang chrétien versé par Leontius, Ursacius, Macarius, Paulus, Taurinus, Romanus, et tous les autres agents que nos adversaires ont fait envoyer par les princes du monde pour le meurtre des « Saints » ; alors qu'on tuait en foule nos vénérables évêques, qu'on exilait et reléguait les autres, qu'on traquait partout les chrétiens, qu'on déshonorait les vierges saintes, qu'on proscrivait les riches, qu'on dépouillait les pauvres, qu'on nous enlevait nos basiliques, qu'on réduisait nos évêques à fuir. Laissons tout cela ; mais tous les crimes commis de notre temps, personne ne les ignore. On a condamné nos évêques à l'exil ; on a contraint des chrétiens fugitifs à se précipiter du haut des rochers, on a opprimé les peuples, on a dépouillé les clercs, on a envahi les basiliques, on a maltraité ceux qui refusaient de se convertir. Enfin, dans la seule ville de Bagaï, à cause de nos adversaires, a coulé le sang de nombreux chrétiens[2] ». Si l'on objectait aux évêques donatistes les violences de leurs partisans, ils répondaient qu'ils n'étaient pas responsables des méfaits des Circoncellions[3]. Sans doute, il y avait quelque exagération dans les accusations réciproques des deux partis. Augustin n'était pas loin d'en convenir ; il écrivait un jour à un évêque dissident : « Écartons ces vains reproches que les ignorants de nos deux partis se lancent mutuellement à la tête. Ne m'objecte pas les temps de Macarius, et je ne t'objecterai pas la cruauté des Circoncellions. Si tu

1) Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 202.

2) *Collat. Carthag.*, III, 258.

3) Augustin, *Epist.* 108, 6, 18 ; 185, 4, 16 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26.

n'es pas responsable de ceci, moi, je ne suis pas responsable de cela »[1].

Dans leurs controverses, les Donatistes procédaient généralement par affirmations tranchantes, en gens sûrs de tenir la vérité, impatients des contradictions, toujours surpris et indignés qu'il se trouvât encore des mécréants assez sourds pour ne pas s'incliner aussitôt devant les oracles de l'Église des « Saints ». Pour justifier leurs aphorismes, leurs théories ou leurs malédictions, ils accumulaient les citations bibliques[2]. Ils alléguaient sans cesse les faits historiques, recommençaient sans se lasser le récit des origines de leur schisme ou des férocités de leurs bourreaux[3]. Ils citaient volontiers les documents d'archives, auxquels on en opposait d'autres : les deux partis s'accusaient mutuellement de produire de fausses pièces[4]. Au début, à la fin, au milieu de leurs démonstrations, les Donatistes aimaient à invoquer le Christ, ou l'Esprit Saint, ou l'Évangile, ou les Prophètes[5]. Et surtout, ils aimaient à lancer l'anathème[6] : entre deux phrases, entre leur idée et le mot qui devait la traduire, ils apercevaient presque toujours la tête d'un Catholique ou celle du Diable. Rancuniers, défiants, sur le qui-vive, ils ont souvent l'air de policiers dévots montant la garde autour de leur Église. Avec cela, ils ne sont indifférents ni comme écrivains, ni comme orateurs. Ils ont de la vigueur, du trait, une éloquence farouche, des habiletés d'avocats retors. Leur style, violent, sans nuances, âpre de ton, ne manque

1) *Epist.* 23, 6.

2) Optat, IV, 1 et 6-9; V, 9-10; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 6, 12 et suiv.; *Contra Gaudentium*, I, 11, 12 et suiv.; *Collat. Carthag.*, III, 258.

3) Optat, I, 22; III, 1 et 4-10; IV, 1; VII, 6; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4-11, 7-17.

4) Optat, I, 22; Augustin, *Epist.* 43, 9, 27; 44, 2, 4; *Brevic. Collat.*, III, 17, 31-33.

5) *Acta Saturnini*, 16-20 Baluze; *Passio Marculi*, p. 762 Migne; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 1, 2; III, 16, 19; *Contra Cresconium*, III, 53, 59; *Sermo II in Psalm.* 36, 20.

6) *Passio Donati*, 3-4; *Acta Saturnini*, 17-20; Augustin, *Sermo II in Psalm.* 36, 20; *Contra litteras Petiliani*, II, 105, 240; *Contra Cresconium*, III, 53, 59.

ni de précision, ni de relief. Mais ils retombent souvent dans leurs péchés mignons : l'emphase, la déclamation, l'invective. Enfin, bien qu'ils connaissent leur métier de rhéteurs, ils n'ont point l'art de renouveler une question, une démonstration, un récit. Sans cesse reparaissent les mêmes arguments, les mêmes faits, les mêmes litanies d'anathèmes : sur toute cette littérature polémique, pourtant si montée de ton, s'étend un voile de monotonie.

Quelque chose, dans ces controverses de sectaires, va droit au cœur des modernes : ce sont leurs belles protestations contre l'intervention du pouvoir séculier, leurs appels éloquents à la liberté de conscience[1]. Cependant, sur ce point, l'on ne doit pas être dupe des mots, ni des apparences. Toutes les Églises, tant qu'elles sont persécutées, professent ces beaux sentiments; dès qu'elles sont maîtresses, elles deviennent presque toujours persécutrices. C'est ce qui était arrivé à l'Église catholique elle-même. Pendant trois siècles, elle avait réclamé la liberté de conscience et de culte : quatre ans après l'édit de Milan qui proclamait cette liberté, la persécution avait recommencé à son profit. La mentalité des schismatiques africains ne différait pas de celle des Catholiques du temps. Moins que personne, les Donatistes n'étaient fondés à protester contre l'intervention du pouvoir civil : c'étaient eux, les premiers, qui en 313 avaient fait appel à Constantin[2]. Plus tard, sous le règne de Julien, ils avaient pleinement usé et abusé, contre leurs adversaires, des prérogatives d'une Église semi-officielle[3]. Il est donc permis de croire que leurs nobles professions de foi étaient des arguments de circonstance. On n'en peut guère douter d'après leur tempérament de fanatiques, et aussi, d'après leurs actes. Bien souvent, tandis qu'on était censé les traquer, c'étaient

1) Optat, III, 3-4; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13 et suiv.; *Contra litteras Petiliani*, II, 84, 185; 92, 202; *Contra Cresconium*, III, 51, 57; *Contra Gaudentium*, I, 19, 20.

2) Optat, I, 22; Augustin, *Epist.* 88, 2; *Collat. Carthag.*, III, 215 220.

3) Optat, II, 16-19.

eux qui, en mainte localité, persécutaient leurs adversaires[1]. Enfin, ce sont presque toujours les Donatistes qui, par leurs violences, ont forcé les empereurs à intervenir; et les empereurs ne s'y décidaient qu'après bien des tergiversations, quand ils voyaient se multiplier les crimes de droit commun[2].

L'appel à la force brutale, au fanatisme populaire, voilà encore, précisément, l'un des traits les plus accusés dans l'histoire du Donatisme. Quoique l'Église schismatique les ait parfois désavoués, les Circoncellions étaient ses éclaireurs, ses auxiliaires d'avant-garde, l'instrument toujours prêt de sa haine et de ses vengeances. Périodiquement, pendant plus d'un siècle, à tous les moments critiques de l'histoire du schisme, on voit entrer en scène les bandes farouches des condottieri du Donatisme. Les premières paraissent s'être formées dès 317, au lendemain de l'édit de Constantin qui ordonnait d'enlever aux dissidents leurs basiliques[3]. Vers 340, en Numidie, les Circoncellions de Fasir et d'Axido livrent bataille aux troupes du comte Taurinus; en 347, ceux des environs de Bagaï répondent à l'appel de leur évêque, et cherchent à défendre cette ville contre l'armée du comte Silvester[4]; en 362, d'autres bandes suivent des évêques schismatiques dans leur marche épique et sinistre à travers la Numidie et la Maurétanie[5]. Plus tard, les Circoncellions se multiplient autour des grands-chefs Firmus et Gildon, révoltés contre Rome; ils acclament et partout escortent l'évêque Optatus de Thamugadi, en qui ils se reconnaissent, et qui trouve en eux ses plus fidèles satellites[6]. Pendant les

1) *Collat. Carthag.*, I, 139; 187-189; 197; 201; Augustin, *Brevic. Collat.*, III, 11, 23; *Epist.* 88, 1 et 8; 108, 5, 14; 111, 1; 133, 1; 134, 2; 139, 1-2.
2) *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93 et 107; Optat, I, 26; III, 1 et 4; Augustin, *Epist.* 88, 7; 185, 7, 26-28; *Contra Cresconium*, III, 43, 47.
3) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 18. — Cf. Optat, I, 26; *Passio Donati*, 6-13.
4) Optat, III, 4.
5) *Ibid.*, II, 18-19.
6) Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; 87, 10; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 23, 53; 39, 94; 83, 184; 103, 237.

trente ans que dura la campagne d'Augustin contre le Donatisme, il ne se passe guère d'année où nous n'entendions parler de quelques nouveaux exploits des Circoncellions. Durant cette période, on les rencontrait un peu partout, au moins dans le pays numide; mais ils paraissent avoir été particulièrement nombreux au Nord de l'Aurès et dans la région d'Hippone.

Ce sont naturellement ceux des environs d'Hippone que nous connaissons le mieux. Augustin les met en scène dans une foule de ses ouvrages, traités, lettres, sermons : il décrit leur aspect farouche, leur brutalité, leurs armes, leurs orgies et leurs martyres volontaires, leurs attentats de tout genre, souvent suivis d'actions judiciaires[1]. En 395, près d'Hippone, les Circoncellions saccagent une basilique[2]; de 396 à 400, ils redoublent d'audace, et tendent même des embuscades à Augustin[3]; en 403 et 404, ils maltraitent des évêques et des clercs catholiques[4]; après l'édit d'union de 405, leur audace ne connait plus de bornes[5]; vers 409, ils font avec l'évêque Macrobius une triomphale entrée à Hippone[6]; à la fin de 411, ils commettent de nouveaux attentats contre des prêtres, ce qui amène de nombreuses arrestations et un long procès devant le proconsul[7]; vers 420, et jusque sous la domina-

1) *Psalmus contra partem Donati*, 84; 137-142; 148-155; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17-18; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 65, 146; 84, 186; 88, 195; 96, 222; *Enarr. in Psalm.* 132, 3 et 6; *Epist.* 23, 6-7; 29, 12; 35, 2; 43, 8, 24; 88, 1; 108, 5, 14; 133, 1; 134, 2; 185, 4, 15.

2) *Epist.* 29, 12.

3) Possidius, *Vita Augustini*, 10-13; Augustin, *Epist.* 35, 2 et 4; 43, 8, 24; *Enarr. in Psalm.* 54, 26; 132, 6; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17 et suiv.; II, 3, 6-7; III, 3, 18; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 14, 33; 65, 146; 96, 222.

4) Augustin, *Epist.* 88, 6-7; *Contra Cresconium*, III, 42, 46; 43, 47; 45, 49; 46, 50; 48, 53; *Gesta cum Emerito*, 9; *Contra Gaudentium*, I, 22, 25; Possidius, *Vita Augustini*, 14.

5) Augustin, *Epist.* 88, 1 et 6-8; 97, 4; 105, 2, 3-4; 108, 5, 14; 108, 6, 18; 111, 1; *Contra Cresconium*, III, 47, 51.

6) *Epist.* 108, 5, 14.

7) *Sermo* 359, 8; *Gesta cum Emerito*, 9; *Epist.* 133, 1; 134, 2; 139, 1-2; 185, 7, 30.

tion vandale, des bandes tiennent encore la campagne[1]. A en juger par ce qui se passait autour d'Hippone, les Circoncellions ont été l'une des forces sociales de l'Afrique latine au IVe et au Ve siècle : une force de destruction et d'anarchie.

Le nom que leur donnaient les Catholiques et même les lois impériales, *Circumcelliones* ou *Circelliones*, n'était qu'un sobriquet : on les appelait ainsi, parce que ces aventuriers nomades, sans feu ni lieu, vivant de maraude, aimaient à rôder autour des fermes et des celliers (*circum cellas*)[2]. Ils s'appelaient eux-mêmes les « Agonistiques » (*Agonistici*), ou les « Soldats du Christ » (*milites Christi*)[3]. Ils avaient la prétention de défendre la véritable Église, celle du Christ et de Donat, contre le Diable, c'est-à-dire contre les Catholiques[4]. Leurs bandes se recrutaient au hasard, dans la lie de la population, parmi les mécontents de toute race et de toute provenance : indigènes ne parlant que le punique, esclaves fugitifs, colons ruinés, Catholiques excommuniés, banqueroutiers, repris de justice, sans parler des naïfs fanatiques[5]. Ils avaient pour chefs soit des indigènes, soit des clercs donatistes[6]. Pendant longtemps, ils furent armés simplement de gros bâtons, qu'ils appelaient des « Israël » (*Israeles*)[7]. Ils ne voulaient pas d'autres armes, par scrupule de conscience[8] : ils se souvenaient que le Seigneur avait dit : « Celui qui frappera de l'épée, périra par l'épée »[9]. Plus tard, aux redoutables

1) *Gesta cum Emerito*, 12 ; *Contra Gaudentium*, I, 22, 25 ; Victor de Vita, III, 10.

2) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 132, 3 ; *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

3) Optat, III, 4 ; Augustin, *Enarr. in Psalm.* 132, 6 ; *Epist.* 108, 6, 18.

4) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 132, 6.

5) Optat, III, 4 ; Augustin, *Epist.* 35, 2 ; 108, 5, 14 ; 185, 4, 15.

6) Optat, III, 4 ; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 43, 47 ; IV, 51, 61 ; *Brevic. Collat.*, III, 11, 21-22 ; *Epist.* 105, 2, 3 ; 108, 5, 14 ; 133, 1 ; 134, 2.

7) Augustin, *Psalmus contra partem Donati*, 84 ; 140-141 ; 149-155 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 88, 195 ; 96, 222 ; *Enarr. in Psalm.* 10, 5.

8) *Psalmus contra partem Donati*, 150 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 88, 195.

9) Matth., 26, 52.

Israels ils joignirent des frondes et des pierres[1]. Vers la fin du IV[e] siècle, ils découvrirent sans doute une autre interprétation du texte biblique ; car ils se décidèrent à porter des épées, des haches, des lances[2]. A moins de circonstances particulières, ils n'osaient guère se risquer dans les villes ; ou plutôt, ils ne tentaient pas d'y exercer leur industrie. Mais ils dominaient et terrorisaient les campagnes, par leurs brusques attaques de jour ou de nuit, suivies de pillage, d'incendie et de coups, souvent de meurtre[3]. Quand ils ne tuaient pas, ils torturaient leurs victimes avec une cruauté féroce, avec des raffinements de barbares : coupant des bras ou des mains, arrachant la langue, crevant les yeux[4]. Ils cherchaient surtout à rendre aveugles les malheureux qui tombaient en leur pouvoir. Pour cela, ils imaginèrent de couvrir les yeux du patient d'une couche de chaux brûlante ; comme plusieurs de leurs victimes avaient recouvré la vue, désormais ils ajoutèrent à la chaux du vinaigre[5].

Cette insurrection périodique, presque permanente, prit de bonne heure et conserva toujours, surtout en Numidie, le caractère d'une Jacquerie, d'une véritable guerre sociale. Comme les Bagaudes des pays gaulois, les Circoncellions africains, exaspérés par la misère et le servage, prétendaient réformer la société. Ils ne se contentaient pas de régner sur les campagnes, de piller ou d'incendier les fermes et les villages, de tuer ou de mutiler ceux qui leur déplaisaient : ils se posaient en redresseurs de torts, en défenseurs des opprimés. Ils poussaient à la révolte les colons des grands domaines,

1) Augustin, *Enarr. in Psalm.* 54, 26 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 88, 195.

2) *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 88, 195 ; 96, 222 ; *Enarr. in Psalm.* 54, 26.

3) *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; *Contra Cresconium*, III, 42, 46 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22 ; *Contra Gaudentium*, I, 28, 32.

4) *Sermo* 359, 8 ; *Epist.* 88, 8 et 12 ; *Gesta cum Emerito*, 9 ; *Contra Gaudentium*, I, 22, 25.

5) *Epist.* 88, 8 et 12 ; 111, 1 ; *Contra Cresconium*, III, 42, 46 ; *Brevic. Collat.*, III, 11, 22.

les métayers, les esclaves, les indigènes[1]. Ils s'acharnaient contre les riches, surtout contre les propriétaires[2]. Même sans les connaître, sans avoir contre eux aucun grief personnel, ils prenaient plaisir à les humilier. S'ils rencontraient un homme en voiture, ils le forçaient de descendre, de céder la place à l'un de ses esclaves, et de courir lui-même devant la voiture à la façon des serviteurs[3]. Ainsi le voulait le dicton populaire : A chacun son tour. Mais ce n'étaient là que jeux de princes. A l'égard des propriétaires de leur pays, les Circoncellions procédaient méthodiquement. D'abord, ils les mettaient en coupe réglée, les amenaient à composition par le chantage ou l'intimidation, leur imposaient de grosses rançons, sous peine d'incendie ou de mort[4]. Par les mêmes moyens, ils les contraignaient à affranchir leurs esclaves[5]. Ils prenaient sous leur protection les débiteurs : ils s'emparaient du créancier, et le mettaient en demeure d'annuler lui-même sa créance en détruisant ou en abandonnant l'acte qui la constatait. Si un propriétaire ou un créancier voulait résister, il était sûr d'être attaqué de jour ou de nuit, de voir brûler sa maison ou ses fermes, d'être lui-même roué de coups. Parfois, on l'enlevait, on l'emmenait dans un coin de la région, où il était réduit en esclavage et condamné à tourner la meule[6]. C'était la revanche des prolétaires et des indigènes.

Ces audacieux coups de mains, dirigés presque toujours contre les riches, et très souvent en faveur des opprimés, expliquent la popularité des Circoncellions, la complicité d'une partie des campagnards, et la durée séculaire de cette insurrection. Ordinairement, les magistrats n'osaient pas intervenir, même pour arrêter les meurtriers ; les fonctionnaires de tout rang tremblaient ; les gouverneurs fermaient les yeux ;

1) Optat, III, 4 ; Augustin, *Epist.* 108, 6, 18 ; 185, 4, 15.
2) Augustin, *Epist.* 108, 6, 18.
3) Optat, III, 4.
4) *Ibid.*, III, 4.
5) Augustin, *Epist.* 185, 4, 15.
6) Optat, III, 4 ; Augustin, *Epist.* 108, 6, 19 ; 185, 4, 15 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22.

les agents du fisc ne s'aventuraient plus dans les campagnes pour y percevoir les impôts[1]. Une partie de l'Afrique fut en proie à l'anarchie. C'est là surtout ce qui inquiéta les empereurs et les décida à tout tenter pour anéantir le Donatisme. Les Circoncellions étaient si nombreux et si puissants dans certaines régions, qu'ils osèrent à plusieurs reprises tenir tête aux troupes régulières[2].

Mais on doit se garder de voir seulement, dans ces révoltes et ces désordres périodiques, une tentative de révolution sociale. Le fanatisme y tenait autant de place que les rancunes de la misère, et c'est toujours la guerre religieuse qui a donné le signal des revendications économiques. Les Circoncellions étaient tous des Donatistes exaltés. Ils s'appelaient les « soldats du Christ », l'armée des « Saints » : leurs chefs étaient les « chefs des Saints » (*Sanctorum duces*)[3]. Leur cri de guerre était la devise donatiste : « Louanges à Dieu! »[4]; et leur *Deo laudes*, dit Augustin, était plus redouté que le rugissement du lion[5]. Ils entraînaient avec eux des groupes de vierges sacrées, de religieuses (*virgines sacrae, sanctimoniales*)[6]. Eux-mêmes, pour la plupart, avaient fait vœu de chasteté : c'étaient des « continents (*continentes*), on les comparait aux moines catholiques[7]. Ils prétendaient former, dans la grande Église de Donat, une élite de privilégiés, de « Saints » à la deuxième puissance.

Ils aspiraient tous au martyre. Pour arriver plus vite et plus sûrement à leurs fins ils avaient imaginé le martyre vo-

1) Augustin. *Epist.* 185, 4, 15.

2) Optat, III, 4; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 12, 19.

3) Optat, III, 4; Augustin, *Enarr. in Psalm.* 132, 6.

4) Augustin, *Epist.* 108, 5, 14; 108, 6, 18; *Contra litteras Petiliani*, II, 65, 146; 84, 186.

5) *Enarr. in Psalm.* 132, 6.

6) *Epist.* 35, 2; *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 3, 6; 9, 19; *Contra litteras Petiliani*, II, 88, 195; *Contra Gaudentium*, I, 31, 37; 36, 46.

7) *Enarr. in Psalm.* 132, 3 et 6. — Cf. Von Nathusius, *Zur Charakteristik der Circumcellionen des IVten und Vten Jahrhunderts in Afrika*, 1908; Volter, *Der Ursprung des Mönchthums*, Tübingen, 1900, p. 41.

lontaire[1]. Mais, par scrupule de conscience, dans la crainte de se fermer les portes du Paradis, ils ne voulaient pas se frapper eux-mêmes : ils cherchaient donc des assassins de bonne volonté[2]. Ils en trouvaient parfois, soit parmi les païens dont ils allaient renverser les idoles[3], soit parmi les Catholiques qu'ils provoquaient[4], soit parmi les passants inoffensifs qu'ils sommaient, sous peine de mort, de les tuer[5]. Mais les aspirants-martyrs de sens pratique jugeaient plus simple de régler eux-mêmes leur affaire, tout en respectant la lettre des prescriptions divines : pour échapper, disaient-ils, à leurs persécuteurs, ils se précipitaient du haut d'un rocher[6]. Plus tard, la mode changea, ou se compliqua : on préféra le suicide par l'eau ou par le feu, on se noyait ou l'on se brûlait vif, souvent de compagnie[7].

Un dernier trait du fanatisme des Circoncellions, c'est leur acharnement tout particulier contre les clercs catholiques, surtout contre les anciens clercs donatistes ralliés à l'Église : on dressait des embuscades contre ces ennemis de choix, on les guettait sur les routes, on les surprenait la nuit dans leur maison, on les rouait de coups, on leur infligeait des humiliations de tout genre, on les mutilait, on les tuait[8].

1) Optat, III, 4; Augustin, *Epist.* 88, 8; 185, 2, 6; 204, 1-2 et 5; *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22; *Contra Gaudentium*, I, 22, 25; 27, 30-31; 28, 32.

2) « Sibi percussores, sub cupiditate falsi martyrii, in suam perniciem conducebant » (Optat, III, 4).

3) Augustin, *Epist.* 185, 3, 12; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; *Contra Gaudentium*, I, 28 32.

4) *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22; *Epist.* 185, 3, 12.

5) *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 50; *Epist.* 185, 3, 12; 185, 4, 15; *De haeres.*, 69; Filastrius, *Haeres.*, 85.

6) Optat, III, 4; Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 20, 46; *Contra Cresconium*, III, 49, 54; *Contra Gaudentium*, I, 28, 32; 36, 46.

7) Augustin, *Epist.* 185, 3, 12; 185, 4, 15; 204, 2; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 50; *Contra Gaudentium*, I, 22, 25; 27, 30; 29, 33; 37, 47; *De haeres.*, 69.

8) *Epist.* 88, 6; 105, 2, 4; 133, 1; 134, 2; 185, 4, 18; *Sermo* 350, 8; *Contra Cresconium*, III, 42, 46; 45, 49; 46, 50; 48, 53; *Gesta cum Emerito*, 9; Possidius, *Vita Augustini*, 13-14.

La proportion extraordinaire de ces attentats contre le clergé catholique ou contre les convertis suffirait à prouver que les Circoncellions étaient, avant tout, les instruments de la haine donatiste.

Ce n'est pas à dire que l'Eglise de Donat ait toujours été complice des Circoncellions, ni même qu'elle ait toujours approuvé leurs coups de mains. En plusieurs circonstances, elle se jugea compromise ou se vit menacée à son tour par ses dangereux alliés. Vers 340, des évêques dissidents implorèrent l'appui du comte Taurinus contre les bandes qui dévastaient le pays[1]; vers 410, d'autres évêques schismatiques ouvrirent des souscriptions pour indemniser les propriétaires dépouillés par les « soldats du Christ »[2]. C'est l'histoire de tous les politiques qui déchaînent imprudemment les forces brutes, et qui, bientôt, s'effraient de ne plus réussir à les maîtriser. Tout ce que prouvent ces mésaventures des chefs du Donatisme, c'est qu'ils ne pouvaient pas toujours arrêter à temps les bandes lancées par eux à l'assaut de l'Église rivale. D'autres faits, et l'appréciation personnelle de témoins comme Optat de Milev et Augustin, permettent de déterminer assez exactement les rapports de l'Église schismatique avec les Circoncellions. Il serait injuste de rendre tous les Donatistes responsables des méfaits et des brigandages de leur avant-garde; mais il serait naïf, et contraire à la vérité historique, de nier la participation directe de nombreux clercs donatistes, et de certains évêques, à la Jacquerie africaine.

L'Église de Donat n'était composée exclusivement ni de saints, ni de coquins, ni d'énergumènes. Comme toute Église et tout groupe d'hommes, elle comprenait une majorité d'honnêtes gens paisibles, que menait ordinairement une minorité de violents. Il y avait un parti des modérés, et un parti des intransigeants.

Au témoignage d'Augustin, les exaltés étaient relativement

1) Optat, III, 4.
2) Augustin, *Epist.* 108, 6, 18.

peu nombreux, mais dominaient les autres par l'intimidation[1]. En beaucoup d'endroits, après la Conférence de Carthage, le retour à l'Église se fit sans violences ni suicides[2]. La plupart des dissidents étaient des gens pacifiques, assez conciliants et sincères, comme ces Donatistes de Thubursicum Numidarum, avec qui Augustin eut des conférences vers 397, et dont il fait l'éloge[3]. Ceux-là condamnaient franchement les attentats des Circoncellions ou les fantaisies tyranniques d'Optatus de Thamugadi[4]. Beaucoup d'entre eux souhaitaient que les évêques des deux partis pussent s'entendre pour mettre fin au schisme. Augustin s'adressait à eux vers la fin de 411 : « Nous savons, écrivait-il, nous savons combien d'entre vous, tous peut-être ou presque tous, ont coutume de répéter : Oh ! si les évêques pouvaient se réunir dans une assemblée commune ! Si un jour ils conféraient ensemble, et si, dans leurs discussions, la vérité apparaissait[5] ! ». Beaucoup, parmi ces modérés, auraient voulu se convertir ; mais ils n'osaient pas, par crainte de la vengeance des sectaires[6].

De même, parmi les évêques du parti, il se trouvait des gens raisonnables, assez conciliants, disposés à chercher un terrain d'entente, ou, du moins, un *modus vivendi* avec l'autre Église. Tel était Parmenianus, le primat de Carthage, un homme d'une modération relative, à qui son adversaire Optat de Milev rendait justice[7]. Tels étaient encore plusieurs des correspondants d'Augustin : notamment, cet Honoratus qui, vers 398, lui proposa une discussion par lettres[8]. Macrobius d'Hippone, qui pourtant devait beaucoup à l'appui des Circoncellions, finit par s'indigner contre leurs méfaits, et osa

1) *Epist.* 185, 3, 14 ; 185, 7, 30.
2) *Ibid.*, 185, 3, 14.
3) *Epist.* 43, 1 ; 44, 1 et suiv.
4) *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26 ; *Epist.* 185, 4, 16 ; *De haeres.*, 69.
5) *Ad Donatistas post Collat.*, 35, 58.
6) *Epist.* 57, 2 ; 93, 1, 3 ; 185, 3, 13.
7) Optat, I, 4. — Cf. Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 7, 13.
8) Augustin, *Epist.* 49, 1.

le leur dire en face : il est vrai que les Circoncellions n'entendaient pas le latin[1]. Suivant Augustin, les évêques dissidents étaient tenus à une certaine réserve, parce qu'ils résidaient dans les villes, où ils étaient, pour ainsi dire, les « otages » des Catholiques[2]. Mais l'explication ne vaut pas pour la plupart des cités numides, où les schismatiques étaient incontestablement les maîtres[3]. Il est plus naturel de supposer que la plupart des évêques dissidents restaient étrangers aux entreprises des fanatiques dans l'intérêt même de leur parti, et par souci de leur propre responsabilité.

Mais un intransigeant fait plus de bruit, et même de besogne, que cent modérés. Et l'on s'en apercevait en Afrique, où, d'ailleurs, les intransigeants étaient nombreux. Il y en avait parmi les Catholiques, qui souvent répondaient par la violence aux violences des Circoncellions[4]. Bien des convertis n'avaient pas changé de tempérament en changeant d'Église : on s'en aperçut à Fussala, où les ralliés, mécontents de leur évêque, osèrent le chasser, et menacèrent de le tuer, s'il reparaissait[5]. Il se trouvait même des esprits indociles qui refusaient de se soumettre à la discipline d'aucun des deux partis : Augustin conte l'histoire d'un ancien schismatique, qui avait été excommunié par les siens, et qui était revenu à l'Eglise, mais qui ne put supporter les pratiques de la pénitence et fut congédié par les Catholiques[6]. Naturellement, les intransigeants étaient particulièrement

1) *Epist.*, 108, 5, 14.

2) *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 20, 55.

3) *Collat. Carthag.*, I, 165 ; Optat, III, 4 ; Augustin, *Epist.* 129, 6 ; 209, 2 ; *Enarr. II in Psalm.* 21, 26 ; *Sermo II in Psalm.* 36, 19.

4) Augustin, *Epist.* 88, 9 ; *Collat. Carthag.*, I, 99-143 ; 157-210. — A la Conférence de Carthage, l'évêque catholique d'Abora, en Proconsulaire, déclare brutalement que, dans sa ville, on ne tolère pas la présence de Donatistes : « Nomen si illic auditum fuerit Donatistarum, lapidatur » (*Collat. Carthag.*, I, 133).

5) Augustin, *Epist.* 209, 5 et 10.

6) *Sermo II in Psalm.* 36, 11.

nombreux dans l'Église de Donat, puisque l'intransigeance était le principe même de la secte. Ils arrêtaient par tous les moyens la propagande et la prédication des Catholiques[1]; ils s'opposaient à la conversion des autres schismatiques, et châtiaient les convertis[2].

L'exemple de l'intolérance avait été donné par Donat le Grand, qui pourtant ne semble pas avoir jamais fait appel aux Circoncellions[3]. D'autres évêques eurent moins de scrupules : Donat de Bagaï, en 347[4]; des évêques numides, en 362[5]; Optatus de Thamugadi, au temps de Gildon[6]. Augustin parle d'évêques dissidents qui commandaient en personne des troupes de Circoncellions[7]. Mais ce furent là des exceptions. Ordinairement, les évêques donatistes se tenaient à l'écart ; ce qui ne les empêchait pas de ménager les « soldats du Christ », tout en ayant l'air de les désavouer[8]. Augustin écrit, en 410, à son collègue et rival, Macrobius d'Hippone : « Vous promettez de faire indemniser les propriétaires lésés. Et cependant, vous ne désirez pas tenir complètement votre promesse, dans la crainte de vous trop aliéner les audacieux brigands dont l'appui a paru nécessaire à vos prêtres. En effet, les Circoncellions se vantent des services qu'ils vous ont rendus précédemment. Ils rappellent et énumèrent ce qu'ils ont fait pour vous avant cette loi de tolérance, qui vous comble de joie en vous donnant la liberté. C'est grâce à eux, disent-ils, que vos prêtres ont pu conserver leurs immeubles

1) Possidius, *Vita Augustini*, 13-14 ; Augustin, *Epist.* 88, 6 ; 105, 2, 3 ; 185, 4, 18 ; *Contra Cresconium*, III, 45, 49 ; 46, 50 ; 48, 53.

2) Augustin, *Epist.* 88, 6-8 ; 97, 4 ; 105, 2, 3 ; 108, 5, 14 ; 111, 1 ; 133, 1 ; 185, 3, 13 ; *Contra Cresconium*, III, 47, 51 ; 48, 53.

3) Optat, III, 3.

4) *Ibid.*, III, 4.

5) *Ibid.*, II, 18-19.

6) Augustin, *Epist.* 43, 8, 24 ; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26 ; II, 23, 53 ; 39, 94 ; 83, 184.

7) *Epist.* 44, 4, 9 ; *Enarr. in Psalm.* 10, 5. — Cf. Optat, II, 18-19.

8) Optat, II, 18 ; Augustin, *Epist.* 108, 6, 18 ; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17 ; *Brevic. Collat.*, III, 11, 21.

et leurs basiliques, en dévastant les nôtres, en chassant nos prêtres. Si vous vouliez vous montrer sévères pour les Circoncellions, vous paraîtriez bien oublieux de leurs bienfaits, bien ingrats »[1]. — Se servir des Circoncellions sans se compromettre, et, au besoin, les désavouer publiquement sans rompre avec eux : telle semble avoir été la politique ordinaire des évêques donatistes.

Leurs prêtres, leurs diacres, et surtout les clercs inférieurs, hésitaient beaucoup moins à jouer un rôle actif dans le pieux brigandage à la mode. Vers la fin du IVe siècle, et au début du Ve, la plupart des bandes qui tenaient la campagne avaient pour chefs des membres du clergé schismatique[2]. Dans toutes ses polémiques, Augustin signale et flétrit cette alliance. Il dit, par exemple, à ses adversaires en 409 : « Rappelez-vous les hauts faits de vos Circoncellions et des clercs qui ont toujours été leurs chefs »[3]. Ou encore : « Vos Circoncellions, illustrés par leur fureur, sont les horribles gardes du corps de vos clercs »[4]. Aux yeux de l'historien impartial, rien n'est plus compromettant pour l'Église de Donat, que cette alliance durable d'une partie de son clergé avec les hordes fanatiques de la Jacquerie africaine.

Pour certains savants modernes, ce serait là, justement, la principale originalité du Donatisme, presque un titre de gloire : le parti de Donat aurait été surtout un parti d'opposition sociale et politique, à la tête d'un mouvement national[5]. — Cette thèse s'appuie sur des faits incontestables, mais démesurément grossis, et arbitrairement interprétés.

Voici les faits certains. Le Donatisme est un schisme pure-

1) Augustin, *Epist*, 108, 6, 18.

2) *Epist*, 105, 2, 3; 108, 5, 14; 133, 1; 134, 2; *Contra Cresconium*, III, 43, 47; IV, 51, 61 : *Brevic. Collat.*, III, 11, 21-22; *Ad Donatistas post Collat.*, 17, 22.

3) *Epist.* 105, 2, 3.

4) *Contra Cresconium*, III, 43, 47.

5) Cette thèse a été soutenue surtout par M. Thummel, *Zur Beurtheilung des Donatismus*, Halle, 1893. — Cf. Martroye, *Une tentative de révolution sociale en Afrique. — Donatistes et Circoncellions*; Paris, 1904.

ment africain, très populaire en Afrique pendant plusieurs générations, et fréquemment compromis par son alliance avec les ennemis de l'État ou de l'ordre social. Il a été presque constamment proscrit et traqué par les empereurs ou leurs agents. Il n'a guère cessé de protester contre l'intervention de l'autorité civile. « Qu'a de commun l'empereur avec l'Église? » s'écriait Donat le Grand[1]. Et Parmenianus disait à son tour : « Qu'ont de commun les chrétiens avec les rois? les évêques avec le Palais?[2]. Les Donatistes ont fait alliance avec les Circoncellions, ennemis déclarés de la société, formellement traités de « rebelles » par Augustin[3]. Ils ont soutenu Firmus et Gildon, les grands-chefs indigènes révoltés contre Rome[4]. — Tels sont les faits : permettent-ils de conclure à l'existence d'un véritable mouvement national, ou même d'un parti d'opposition politique ?

Tout d'abord, n'oublions pas que le parti de Donat est toujours uniquement, dans ses visées, la véritable Église chrétienne : une Église qu'on traite à tort de schismatique, et qui aspire à devenir l'Église officielle[5]. C'est seulement une minorité de ses adeptes, qui a vu dans la guerre religieuse une occasion de satisfaire ses rancunes sociales ou politiques; jamais cette préoccupation ne se trahit chez les dirigeants du parti. Pour l'Église de Donat, les ennemis de l'ordre ou du pouvoir central n'ont été qu'un instrument : elle s'est servie d'eux, beaucoup plus qu'ils ne se sont servis d'elle.

Le Donatisme, dit-on, est un schisme exclusivement afri-

1) Optat. III, 3.

2) *Ibid.*, I, 22.

3) « Adversus rebelles Circumcelliones et insanos eorum sive participes sive principes » (Augustin, *Contra Gaudentium*, I, 35, 45).

4) Augustin, *Epist.* 43, 8, 24; 87, 10; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17; *Contra litteras Petiliani*, I, 24, 26; II, 23, 53; 39, 94; 83, 184; 103, 237.

5) *Collat. Carthag.*, III, 22; 75-76; 91-93; 258; *Acta Saturnini*, 16 et 20 Baluze; *Passio Donati*, 3; *Acta purgationis Felicis*, p. 198 Ziwsa; Augustin, *Epist.* 88, 2; *Brevic. Collat.*, III, 3, 3; 4, 5.

cain. — Il est resté tel par la force des choses, et contre son gré : simplement, parce qu'il n'a pas réussi à s'étendre outre mer. Il l'a tenté, il a même fondé une communauté à Rome[1] : il prétendait être l'Église universelle[2]. Il a été très populaire en Afrique pour plusieurs raisons, dont aucune n'implique un sentiment d'opposition politique. D'abord, parce qu'il flattait l'amour-propre local, en faisant de l'Église africaine la seule Église vraiment chrétienne[3]. Puis, en vertu de son principe intransigeant, de son instinct conservateur, de sa fidélité aux usages du passé, aux traditions d'indépendance de l'Église du temps de Cyprien[4]. La plupart de ces traits s'observent également, à peine moins accusés, chez les Catholiques du pays, qui, malgré leur entente avec Rome et leurs concessions à leurs alliés, ont su garder eux aussi, dans une certaine mesure, l'héritage de Cyprien.

Les dissidents africains ont été sans cesse condamnés et traqués par les empereurs. — Ils ont cela de commun avec toutes les hérésies et tous les schismes de cette période. S'ils paraissent aujourd'hui avoir été plus maltraités, c'est simplement que nous sommes mieux renseignés sur leur histoire : il suffit d'ouvrir le *Code Théodosien*, pour constater que les empereurs ont frappé impartialement tous les ennemis de l'Église officielle[5]. Comme tous les proscrits, les Donatistes ont souvent une attitude de rebelles. Mais ce n'est qu'une apparence. Au début, ils n'étaient nullement hostiles au pouvoir impérial ; au fond, ils ne l'ont jamais été. Ce sont

1) Optat, II, 4; Augustin, *Contra litteras Petiliani*, II, 108, 247; *De unico baptismo*, 16, 28; *De haeres.*, 69.

2) *Collat. Carthag.*, III, 258; Optat, II, 1-13; Augustin, *Epist.* 93, 10, 44; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 et suiv.; II, 1 et suiv.; *Brevic. Collat.*, III, 8, 10 et suiv.

3) Optat, II, 1 et 13; Augustin, *Enarr. in Psalm.* 54, 21; *Epist.* 93, 8, 24-25; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1 et suiv.; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 51.

4) Optat, V, 4-7; Augustin, *De baptismo*, I, 1 et suiv.; II, 1 et suiv.; *Contra litteras Petiliani*, II, 1, 2 et suiv.; 32, 72 et suiv.

5) *Cod. Theod.*, XVI, 5, 1-66 *De haereticis*.

eux, les premiers, qui en 313, par leur requête à Constantin, en ont appelé au gouvernement[1]. Plus tard, sous le règne de Julien, ils ont connu et apprécié les avantages de la faveur officielle[2]. A la fin du IVe siècle, ils ont demandé aux tribunaux civils la restitution de leurs basiliques[3]. En 406, ils ont sollicité l'intervention d'un préfet du prétoire[4]. En 411, ils ont accepté de prendre part à une Conférence que devait présider un commissaire impérial[5]. Tout cela n'est pas le fait de révolutionnaires. Sans doute, ils ont constamment, et très énergiquement, contesté au pouvoir séculier le droit de se mêler des querelles d'Église[6] : mais tous les persécutés en tout temps ont tenu le même langage, et même beaucoup d'honnêtes gens qui n'étaient pas persécutés. Si Constantin s'était prononcé en sens contraire, le Donatisme serait devenu l'Église officielle, les Catholiques auraient protesté : les rôles étaient changés, voilà tout.

Et l'alliance avec les Circoncellions? — Alliance toute naturelle entre opprimés et persécutés. D'ailleurs, il n'est nullement démontré que le cerveau rudimentaire des Circoncellions ait eu des visées politiques. Esclaves fugitifs, colons ruinés ou indigènes, ces pauvres gens pour qui la vie était dure, et qu'égarait la rancune, ne prétendaient sans doute exiger des gouvernants et des riches qu'un peu de justice et de pitié, avec le pain quotidien. De même, l'alliance des Donatistes avec Firmus et avec Gildon paraît s'expliquer simplement par l'espoir de faire triompher leur Église. Les

1) *Collat. Carthag.*, III, 215-220 ; Optat, I, 22 ; Augustin, *Epist.* 88, 2.

2) Optat, II, 16-19 ; Augustin, *Epist.* 93, 4, 12 ; 105, 2, 9 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184 ; 92, 203 ; 97, 224.

3) Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16 et suiv. ; *Contra Cresconium*, III, 56, 62 et suiv. ; IV, 3, 3 ; 4, 5 ; 66, 82 ; *Gesta cum Emerito*, 9.

4) *Collat. Carthag.*, III, 141 ; Augustin, *Epist.* 88, 10 ; *Brevic. Collat.*, III, 4, 5.

5) *Collat. Carthag.*, I, 14 ; Augustin, *Brevic. Collat.*, I, 4 ; *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.

6) Optat, I, 22 ; III, 3-4 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13 ; *Contra litteras Petiliani*, II, 84, 185 ; 92, 202 ; *Contra Cresconium*, III, 51, 57 ; *Contra Gaudentium*, I, 19, 20.

ambitions de Firmus et de Gildon restent obscures : ils semblent avoir voulu tout bonnement se tailler un royaume en Afrique, comme tant d'autres ambitieux en d'autres parties de l'Empire. En tout cas, l'Église schismatique, mise hors la loi, était condamnée à faire cause commune avec tous les mécontents[1].

Rien, dans tout cela, ne justifie la thèse de ceux qui voient dans le Donatisme un mouvement national ou un parti d'opposition politique. Les choses sont plus complexes. Du fait même de sa condamnation, en raison de son échec hors d'Afrique, en vertu de son principe intransigeant, de son esprit conservateur, de sa fidélité nécessaire aux traditions locales, l'Église de Donat devint réellement, pour la moitié des Africains, une sorte d'Église nationale. Sans cesse traquée par l'État au nom de l'Église officielle, elle protesta naturellement contre l'intervention du pouvoir central et de ses agents; elle fit alliance avec les mécontents et les révoltés. Par la force des choses, les Donatistes prirent eux-mêmes, à certains moments, une attitude de rebelles; et l'on est tenté alors de voir dans l'histoire de leur schisme une manifestation des tendances séparatistes de l'Afrique romaine, une forme nouvelle de la rivalité séculaire entre Rome et Carthage. Mais ce n'est là qu'une apparence; ou plutôt, ce n'est qu'une partie, la moindre, de la vérité historique. En réalité, le Donatisme ne visait pas si haut, ni si loin : il ne songeait qu'à vivre, à voir la fin des persécutions, à détruire l'Église rivale, ou, du moins, à prendre sa place. Pour transformer ces « rebelles » en loyaux sujets de l'Empire, pour rompre aussi-

1) Malgré les échecs successifs de Firmus et de Gildon, la grande Église donatiste tira un profit positif de son alliance avec ces chefs rebelles : elle se servit de Firmus contre le schisme rogatiste (Augustin, *Epist.* 87, 10; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; II, 17; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184), puis des Gildoniens contre le schisme maximianiste (*Epist.* 53, 3, 6; *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; *Contra Cresconium*, III, 60, 66; *Gesta cum Emerito*, 9). Ainsi, même au milieu des guerres civiles, les chefs du Donatisme paraissent n'avoir songé qu'aux intérêts de leur Église.

tôt leur alliance avec les Circoncellions et autres révoltés, il eût suffi d'une constitution impériale, proclamant que l'Église de Donat représentait seule en Afrique l'Église universelle, l'Église catholique. Mais cette loi n'a pas été promulguée : jusqu'au bout, le Donatisme est resté l'éternel proscrit.

Il n'en a pas moins joué un rôle fort important dans l'histoire de l'Afrique chrétienne : un rôle malfaisant. Historiens et critiques accorderaient volontiers au Donatisme des circonstances atténuantes. Par le long drame de ses destinées tragiques, il met beaucoup de vie et de relief dans l'Afrique du IVe et du Ve siècle. Il présente une riche galerie de figures originales. Il a produit une curieuse littérature schismatique, sectaire à souhait, mais nullement banale, et où ne manque pas le talent; par contre-coup, il a suscité le livre d'Optat, et une partie considérable de l'œuvre d'Augustin. Mais, si l'on juge le Donatisme dans son rôle historique, on ne peut méconnaître qu'il a été pour l'Afrique une cause de désordre, de faiblesse et de décadence. Il a porté le trouble partout : non seulement dans l'Église, mais dans le pays tout entier, dans les villes, dans les campagnes, sur les routes, dans toutes les classes de la société, jusque dans les familles[1]. Il a déchaîné la guerre religieuse, encouragé la guerre sociale, accru la misère. Il a coupé l'Afrique chrétienne en deux tronçons, qui ne parviendront jamais à se rejoindre tout à fait. Il a diminué ainsi la force d'expansion du christianisme africain. En attirant sur lui l'effort des Catholiques, il a ralenti leur propagande, entravé le progrès de la civilisation dans les tribus indigènes, facilité en bien des régions la survivance du paganisme et de la barbarie. Il a livré presque tout le pays à l'anarchie. C'est en partie à cause de ces guerres religieuses et de ces désordres séculaires, que l'Afrique romaine

1) Optat, II, 18-19; III, 4 et 10; Augustin, *Contra Cresconium*, III, 42, 46; *Epist.* 23, 5; 33, 5; 108, 6, 17-19; 185, 4, 15. — Cf. *Collat. Carthag.*, I, 99-143; 157-210.

s'est trouvée si faible en face des Vandales, et, peut-être, l'Afrique byzantine en face des Arabes.

Bref, le Donatisme a été, pour la civilisation et pour le christianisme local, un terrible agent destructeur. Seule, la papauté a tiré profit du schisme africain, qui a favorisé ses ambitions en diminuant la résistance de la glorieuse Église africaine, en forçant la Carthage catholique, jadis animée d'un si vif esprit d'indépendance, à solliciter l'appui de Rome[1]. De Cyprien à Augustin, d'Augustin à Grégoire le Grand, on mesure aisément les étapes de la suprématie romaine en Afrique. A ce recul de Carthage devant Rome, il y eut sans doute bien des causes : mais l'une de ces causes est la folie fratricide du Donatisme.

PAUL MONCEAUX.

1) *Concil. Arelat.* ann. 314, can. 8 ; *Concil. Carthag.* ann. 348, can. 1 ; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 57-68 ; Sirice, *Epistula ad fratres et coepiscopos per Africam*, 8 ; Optat, I, 23-24 ; Augustin, *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 5, 10 ; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24 ; 17, 31.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM

1908-1910

ANTHROPOS.

T. III, 1908, fasc. I. Le P. A. MARIE DE S. ÉLIE, *La femme du désert autrefois et aujourd'hui*, p. 53. L'auteur veut démontrer qu'avant l'islam, la femme appartenant à une tribu païenne, juive ou chrétienne était bien traitée, respectée et honorée et qu'au contraire l'islam l'a fait déchoir de sa situation, ce qui s'entend surtout des femmes des villes : la Bédouine a d'ailleurs subi le contre-coup de ce changement. Cette proposition est vraie dans son ensemble[1] ; il faut cependant admettre des exceptions. Le sens péjoratif attribué à un des noms de la femme (*'atabah*) par l'auteur ne me paraît pas exact. Il cite à ce propos la légende de la visite d'Ibrahim à Hadjar[2] mais ce texte ne prouve rien en faveur de sa thèse. Il n'est pas juste non plus d'arguer de l'infériorité de la femme par ce fait que son mari ne la désigne souvent que par le nom de son fils « la mère d'un tel ». Si l'auteur avait des connaissances plus étendues en sociologie, il saurait que ce procédé provient d'un tout autre ordre d'idées. Ainsi dans l'Afrique orientale, chez les Barca, les B. Amer, où la femme jouit de grands privilèges, elle n'emploie jamais le nom de son mari devant les étrangers ; chez les Zoulous, elle le désigne par le « père de tel ou tel » en nommant ses enfants[3]. Il n'y a pas à faire cas de la légende expliquant l'élévation au trône de la reine de Saba par ce fait que des Juifs, respectueux de la femme, auraient émigré dans le Yémen au temps de Moïse. Les Sabéens avaient une civilisation absolument différente de celle des nomades du Hidjâz et l'on ne peut comparer leurs institutions. Il y a eu du reste des reines seules souveraines dans des pays où les Juifs ne s'étaient pas établis. Quant aux noms de femmes citées pour leur sagesse, elles

1) Cf. ma *Poésie arabe antéislamique*, Paris, 1880, in-18, p. 33-39.

2) Cf. Maçoudi, *Prairies d'or*, éd. et trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. III, Paris, 1864, in-8, p. 94.

3) Cf. Cludd, *Tom Tit Tot*, Londres, 1898, p. 116-117.

appartiennent à la légende, non à l'histoire[1]. L'auteur donne ensuite une série de détails intéressants sur la naissance et l'éducation d'une fille chez les nomades des environs de Baghdâd. — Bibliographie : NARBESHUBER, *Aus Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax*, C. R. par BITTNER qui signale les parties importantes de ce livre : il faut remarquer que ce qui a trait aux Aïssaouas est loin d'être une nouveauté et que le sujet a été traité maintes fois[2].

Fasc. II. Le P. A. MARIE DE S. ELIE, *La femme du désert autrefois et aujourd'hui* (suite). Détails curieux sur le mariage, l'opinion des Bédouins sur l'homme et la femme. Certains faits auraient dû être confirmés par de nombreux exemples pour ne pas passer pour des exceptions : par exemple que quelquefois le mari ou les enfants d'une femme âgée la tuent parce qu'elle ne peut plus rendre des services.

ANTHROPOS, T. IV. 1909, fasc. I. IGN. ETIENNE, *La secte musulmane des Malés du Brésil et leur révolte en 1835*. Les musulmans du Brésil descendent d'anciens esclaves nègres amenés de la côte d'Afrique. Ils se donnent le nom de Musulmis ; les fétichistes les appellent Malés, nom dont l'origine est douteuse. Leur islam est singulièrement dégénéré : la connaissance de l'arabe est perdue chez leurs imams et leurs marabouts qui lisent le Qorân dans une traduction portugaise. Ils reconnaissent encore l'unité et l'éternité de Dieu, croient au paradis et à l'enfer, pratiquent la circoncision, le jeûne, l'aumône et font le pèlerinage quand ils le peuvent. — Bibliographie : R. DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*. — ALOÏS MUSIL, *Arabia petræa*. — Le P. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. Éloge de ces trois livres et surtout des deux derniers qui se complètent l'un l'autre. C. R. par le P. SCHMIDT.

Fasc. 2. I. ETIENNE, *La secte musulmane des Malés au Brésil* (suite). Le soulèvement de 1835 à Bahia eut surtout un caractère religieux : on prépara des armes et des grigris pour la révolte, qui fut rapidement étouffée et sévèrement comprimée. — Le P. A. MARIE DE S. ELIE, *Aventures d'un voyage en 1864 dans le Yemen*. Récit animé et pittoresque d'une excursion faite à Sana'a par un catholique syrien de Baghdâd. Quelques renseignements sur le Qasr Sam, mosquée renfermant un mausolée qui passe pour contenir les restes des trois fils de Noé. Description des ruines de Mareb.

T. V. 1910, fasc. I. DANEL, *Étude sur les Sonnkés ou Sarakolés*.

1) Cf. mon mémoire sur la *Légende de Beni el Khas*, Alger, 1907, in-8.
2) Cf. Doutté, *Les Aissaouas à Tlemcen*, Châlons-sur-Marne, 1900, in-8.

Quelques renseignements sur l'islam chez ces populations sénégalaises qui appartiennent en très grande partie à la confrérie des Tidjanias, en petit nombre à celle des Qadiryah. — Bibliographie : CARRA DE VAUX, *La doctrine de l'Islam* : jugé trop favorablement par l'auteur de l'article (H. RECKENDORF) qui reconnaît d'ailleurs que l'ouvrage n'appartiendra rien aux personnes compétentes et qu'il renferme des erreurs.

Fasc. 2-3. Le P. A. MARIE DE S. ELIE, *Le culte rendu par les Musulmans aux sandales de Mahomet*. Traduction de deux documents imprimés à Beyrout et donnant, avec le dessin des sandales du Prophète, une description de leur emploi par Mohammed et une énumération de leurs mérites. — GRIMM, *Ueber einige unbegründete Vorwürfe des Korans gegen die Juden Jathribs*. Le Prophète, qui d'abord avait montré des dispositions favorables aux Juifs dans l'espoir de se faire d'eux des auxiliaires contre les païens, changea bientôt de sentiment et ne perdit plus aucune occasion de les combattre à Yathrib. M. Grimm propose, pour l'explication de deux passages du Qorân qui se rattachent à cette polémique et où le Prophète leur reproche certaines expressions (II, 98 ; IV, 48) une explication différente de celle de Tabari ; il y voit des formules araméennes altérées. L'explication n'est peut-être pas certaine ; elle est en tout cas très ingénieuse et très possible.

ATHENAEUM.

1908, nº 4189, 8 fév. MARGOLIOUTH, *Cairo, Jerusalem and Damascus*. Il est surtout question de la première de ces villes qui occupe près des deux tiers du volume et cette description a pour base le *Khitat* de 'Ali pacha Mobârek. Ce dernier ouvrage n'est pas un plagiat, comme l'a prétendu Lane Poole, mais une compilation, composée d'ailleurs par un érudit au courant de toutes les sources. Le livre est écrit clairement et avec esprit.

Nº 4191, 22 février. HANAUER, *Folk-lore of the Holy Land, Moslem, Christian and Jewish*. Recueil intéressant de légendes sans aucune prétentions scientifiques, si peu même que les rapports de certains contes avec le Qorân et les Mille et une Nuits sont ignorés. Les légendes sont amusantes par leur naïveté, mais on aurait pu ajouter aux notes et même les corriger.

Nº 4192, 29 février. NICHOLSON, *A Literary history of the Arabs*. L'auteur du compte rendu fait un grand éloge de ce livre et, à vrai

dire, il laisse loin derrière lui l'informe essai d'Arbuthnot, mais il y aurait eu des lacunes à signaler et en particulier à propos de la poésie antéislamique qu'il ne semble pas goûter. Un des mérites reconnus à l'auteur est son habileté à traduire en vers anglais des poésies arabes ; ce n'est pas ce qu'on demande surtout à un historien de la littérature.

N° 4195, 21 mars. Lord Cromer, *Modern Egypt*. L'auteur a écrit sa propre apologie et, à l'en croire, rien ne se faisait en Égypte, même de si important, que son influence ne s'y exerçât.

N° 4196, 28 mars. Lord Cromer, *Modern Egypt* (suite). L'auteur critique surtout Gladstone pour sa conduite dans les affaires d'Égypte, mais la partie la plus importante de son livre est celle qui traite de l'abandon, puis de la reprise du Soudan. Le désarroi de la politique anglaise, tiraillée entre les avis de Sir Barry et de Cromer, sans parler de l'hostilité de l'opposition des tories est intéressant à constater. — Leone Caetani, *Annali dell' Islam*, T. II. C'est une œuvre fondamentale où les faits sont exposés non seulement de la façon la plus complète, mais encore examinés avec la critique la plus soigneuse.

N° 4197, 3 mai. Eliot, *Turkey in Europe*. Réimpression de l'ouvrage paru en 1901 sous le pseudonyme d'Odysseus. L'auteur a ajouté deux chapitres et il se montre en général favorable aux Grecs contre les Bulgares.

N° 4201, 3 mai. Doughty, *Wanderings in Arabia*, pub. par Garnett. Livre intéressant, plein de tableaux colorés et bien supérieur à celui de Burton.

N° 4206, 6 juin. Manucci, *Storia do Mogor*, T. III. Continuation de l'édition de cet important ouvrage.

Deuxième semestre.

N° 4215, 8 août. Zeidan, *Omayyads and Abbasids*; Yaqout, *The Irchâd al Arib*. Éloge de ces deux livres ; le premier toutefois n'est pas une véritable histoire : la meilleure partie est celle des Omayyades ; elle est cependant empreinte d'exagération.

N° 4222, 22 septembre. Forest, *Selections from Travels and Journals preserved in the Bombay secretariat*. Recueil de voyages importants, tels que la relation de Mason qui en 1826-1830, se rendit de Tebriz dans l'Inde par Recht, Mechhed, Kandahar, Pechawer, puis de Lahore à Karachi, Mascate et Bender Bouchir ; l'itinéraire d'un officier français au service des Sikhs en 1826 de Yezd à Hérat et de Hérat à Kaboul ; celles de Burns, d'un envoyé du chah de Perse à

l'émir de Kaboul en 1837-38 ; de Cruttenden sur les côtes méridionales de l'Arabie, de Barker au Choa.

N° 4229, 14 novembre. SHAIKH MUHAMMED IQBAL, *The development of metaphysic in Persia.* Œuvre d'un scholar indien, formé aux disciplines européennes et qui ne mérite que des louanges surtout pour la partie consacrée à la *Hikmat el Ichrâq*, philosophie de l'illuminisme, telle que l'a exposée Sohrawerdi.

N° 4230, 21 novembre. Sir MORTIMER DURAND, *Nadir-Chah.* L'auteur a écrit un roman biographique qui est trop romanesque pour être une réelle biographie et trop biographique pour être un vrai roman.

N° 4231, 28 novembre. MONROE, *Turkey and the Turks.* Ce livre bien illustré ne peut pas prétendre à l'originalité ; du reste, il n'est pas exempt d'erreurs.

1909. PREMIER SEMESTRE :

N° 4236, 2 janvier. SLADEN, *Egypt and the English.* Ouvrage très sévère pour les nationalistes qui s'intitulent la Jeune Égypte. Les Égyptiens ne sont nullement aptes à la vie politique et en particulier à la vie parlementaire. — RANKIN, *In Morocco with general d'Amade.* L'ouvrage rend pleine justice à la conduite des troupes françaises : si elles ont péché, c'est plutôt par excès d'indulgence.

N° 4252, 24 avril. KELMAN, *From Damascus to Palmyra.* Livre bien conçu et bien écrit d'un auteur qui a la préparation suffisante.

N° 4261, 26 juin. J. CURTIN, *The Mongols in Russia.* Agréable à lire, mais il ne semble pas, d'après le compte-rendu, que l'auteur ait étudié à fond l'influence exercée en Russie par les Moghols et les Tatars.

DEUXIÈME SEMESTRE.

N° 4273, 18 septembre : PUNCH, *Among the Wild Tribes of the Afghan Frontiers.* L'ouvrage est sympathique aux Afghans du Bannu, quoiqu'il ne dissimule pas leurs défauts, et en particulier le fanatisme religieux.

N° 4277, 16 octobre. E. L. BUTCHER, *Things seen in Egypt.* L'auteur est une dame qui a vécu trente ans dans le pays ; elle mentionne des superstitions inconnues avant elle, mais l'auteur du compte rendu oublie de nous dire lesquelles : il relève quelques méprises.

N° 4284, 4 décembre 1909. DUNCAN, *Going down from Jerusalem.* Récit d'un voyage de Jérusalem au canal de Suez ; il n'a rien d'original et est écrit dans un style affecté.

N° 4287, 25 décembre. *Rubayyat of 'Omar Khayyam.* Réimpression de la traduction de Fitz Gerald avec des notes et une introduction par

R. Nicholson. Ce dernier a su garder une position indépendante vis-à-vis des admirateurs à outrance (parfois à contre-sens) de 'Omar.

1910. Premier semestre.

Nº 4292, 29 janvier. Weigall, *Travels in the upper Egyptian desert*. Livre intéressant, mais relatif uniquement à l'archéologie et au paysage. — Wellington-Furling, *The Gateway to the Sahara*. L'auteur n'a pas la préparation suffisante et commet un certain nombre d'erreurs comme, par exemple, d'appeler un musulman « fils d'Allah », une caravane (*qâfila*) devient une *gurfla*; *'arba* (quatre) est transformé en *arbar*. L'auteur ne semble pas se douter qu'il n'est pas le premier qui ait vu Tripoli. — Harris, *With Mulai Hafid at Fez*. Articles de journal réunis en un volume, d'ailleurs rempli de méprises; un court séjour à Maroc, à Tanger et à Fas ne suffisent pas pour connaître un pays comme le Maroc.

Nº 4293, 5 février. *The Marzuban Nama* admirablement édité par Mirza Mo*h*ammed de Kazwin; les variantes auraient pu être plus nombreuses. — Huart, *Textes persans relatifs à la secte des Hurufis*. L'auteur du compte-rendu signale l'invraisemblance de l'opinion de l'éditeur, d'après laquelle Chems ed din Tebrizi, le directeur spirituel du Soufi Djalâl ed din Roûmi ne serait que la personnification poétique du génie du poète. — Readhouse, *The Pearl-Strings*, annotations à l'histoire de la dynastie des Rasulides dans le Yémen ; l'ouvrage aurait dû être corrigé avant sa publication. — Yaqut, *The Irshâd el Arib*, t. III, éd. par Margoliouth. Éloge mérité de ce volume. — Carra de Vaux, *La doctrine de l'islam*. Ce livre renferme un grand nombre d'inexactitudes.

Nº 4301, 2 avril : A. J. Swann, *Fight the slave Hunters in Central Afrika*. Récit excessivement intéressant d'un fonctionnaire qui eut à lutter contre les Musulmans marchands d'esclaves dans le district de Kota-kota (lac Nyassa).

Nº 4308, 21 mai. *Women of the Sahara*. Description pittoresque d'une excursion en caravane, faite par M. Vischer, directeur de l'Instruction publique en Nigeria qui rejoignit son poste par Mourzouk et le Soudan. Il y a à relever quelques méprises en arabe; quant à l'opinion sur l'inoffensivité des Senousis, elle est plus contestable que ne le croit l'auteur du compte-rendu. — Greew, *Modern Arabic Stories*. Cet ouvrage rendra des services, mais il y a des lacunes dans l'annotation; il n'est pas non plus exempt d'erreurs. — *Encyclopédie de l'Islam*, part. IV. Les critiques dirigées contre les lenteurs de la publication de

cet excellent répertoire n'ont plus aujourd'hui de raison d'être. A cette époque, en effet, on pouvait aussi regretter des imperfections de style dont les auteurs des articles n'étaient pas responsables.

N° 4310, 4 juin. FRANCIS MAC CULLOCH, *The Fall of Abd ul Hamid*. Le livre paraît être un plaidoyer pour l'ancien sultan. — BICKNELL-BALLI. Réfutation de certaines attaques de lady Burton contre Hermann Bicknell qui avait accompagné son mari dans son pèlerinage à la Mekke.

N° 4321, 20 août. *Alberuni's India*. Réimpression de l'excellente traduction de Sachau. — ADOSSIDÈS, *Arméniens et Jeunes Turcs*. Tableau des récents massacres à Adana.

N° 4323, 3 septembre. ULUG KHANI, *History of Gujarat*, éd. par Denison, t. I. Il faut attendre la fin de la publication pour porter un jugement définitif sur cet ouvrage.

N° 4326, 24 septembre. *Encyclopædia of Islam*. Indication des principaux articles contenus dans les fasc. V et VI; l'auteur du compte-rendu regrette que quelques-uns aient été écourtés, mais les résultats sont excellents.

N° 4340, 31 décembre. *The Sudan*. Livre plein d'intérêt composé par un des officiers du corps monté à chameaux et chargé de réprimer les attaques des derniers partisans du Mahdi sur les bords du Pibor, affluent du Sobat, puis gouverneur du Halfa. M. Corning. L'anglais laisse parfois à désirer. Un livre de M. Fothergill renferme des critiques souvent sans preuves contre l'administration civile du Soudan.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE FRANÇAISE.

N° 4, décembre 1907. DESPLAGNES, *Note sur l'emplacement des ruines de* GAUNA (*sic*) ou *Gannata*, p. 298-301. L'auteur croit avoir retrouvé à une quarantaine de kilomètres du Niger, au N.-O. de Yamina, les ruines de la célèbre ville soudanaise de Ghanah. Malheureusement cet article est déparé par des erreurs ou des affirmations gratuites. Il aurait bien dû nous dire quels sont les anciens *géographes berbères* qui visitèrent cette vieille ville africaine au xe siècle de notre ère. S'imagine-t-il, par hasard qu'El Yaqoubi (qui était du ixe) ou El Bekri (qui était du xie), tous deux *Arabes* avaient voyagé au Soudan? D'après un « vieux manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale, les habitants de ce

royaume noir auraient professé la religion chrétienne jusqu'en l'an 469 de l'hégire ». Le manuscrit en question n'est pas si vieux : c'est le 1873 de la Bibl. Nat., il date de 996 hég. (1590) et renferme deux ouvrages : le *Holal el Maouchya*, Histoire du Maroc depuis sa fondation par Yousof ben Tachfin[1]; le second, un récit légendaire faisant partie de l'*Akhbar el Bahr* et renfermant des détails fantastiques sur Adam, Dzou'l Qarnain, Mathusalem et la mer de la Chine. Dans lequel de ces deux ouvrages M. Desplagnes a-t-il puisé le renseignement qu'il nous donne ? A-t-il même consulté le manuscrit ?

N° 6, 30 juin 1908. ARNAUD, *Groupement de Cheurfa dans le cercle de l'Issa-bo.* Renseignements intéressants sur un groupe de prétendus Chorfa près de Saraféré (Sirf Alla = Cherif Allah), composé de Malinkhé et de Songhaï; ce sont les Qadiryah qui sont les plus importants parmi les adeptes des confréries.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE D'ALGER ET DE L'AFRIQUE DU NORD.

XIII[e] année. 1908.

1[er] trimestre. M[lle] Magali BOISNARD, *L'Aurès barbare*. Conférence plus littéraire que scientifique.

2[e] trimestre. M[me] SALMON, *Une visite au Mzab*. Rien de particulier à signaler dans les généralités qui forment le fond de cette conférence. Correspondance : R. ARNAUD, *Lettre d'Odimné, Côte d'Ivoire*. Confusion d'un apocryphe musulman avec le livre de Seth (?) que l'auteur croit le même que le livre d'Hénok et qui aurait été traduit de l'hébreu (!), puis répandu chez les Pouls, chez qui abondent (?), prétend l'auteur, des ouvrages de ce genre. Les renseignements sur la bibliothèque musulmane de Touba auraient besoin d'être confirmés par un orientaliste compétent : du reste, la plus grande partie des manuscrits a été brûlée et rien ne prouve que ceux qui sont signalés y ont jamais figuré. A signaler comme une invraisemblance une traduction du Qorân en poul. La conclusion est absolument fausse : « l'islam africain ne saurait constituer un danger politique ». C'est ignorer l'histoire des derniers siècles. Comme complément d'absurdités « *quatre textes écrits en caractères puniques, trouvés chez les Peuhls* » (sic) (!).

1) Cf. mon mémoire sur *Les manuscrits orientaux de deux bibliothèques de Lisbonne*, Lisbonne, 1894, in-8, p. XI-24; Jacqueton, *Les archives espagnoles du Gouvernement général de l'Algérie*, Alger, 1894, in-8, p. 98-109.

4e trimestre. Mlle Magali Boisnard, *Nos sœurs musulmanes*. Il suffit de remarquer que cet article qu'on s'étonne de voir figurer dans le Bulletin d'une société sérieuse de géographie, est emprunté à un roman du même auteur, *Les Endormies*.

1er trimestre. G. Trenga, *Les Chehaouna*. Renseignements intéressants sur un groupe de tribus aux environs de Casablanca. Un chapitre est consacré à la religion et surtout aux superstitions. Au pied du mont Merchich est un ville invisible de djinns; un faqih, qui la visita, s'y maria avec une afrita, mais il se sépara d'elle et les trois filles qu'il eut ensuite naquirent borgnes de l'œil gauche. Les « possédés » des démons font le mardi un pèlerinage au Djebel Merchich et on égorge un coq ou une poule d'une espèce particulière suivant que le djinn qui possède le pèlerin est blanc, jaune, rouge, etc. Les djinns sont contenus par le saint éponyme de la tribu, Sidi 'Ali Houl Merchich, dont la qoubbah s'élève non loin de la Qasbah méridionale. — Marie Peyral, *Monographie de la commune d'Oued el Aleug*. Quelques détails sur la fête qu'on célèbre encore la nuit en octobre, près d'un groupe d'anciens oliviers, près duquel serait enterré un marabout du nom de Sidi Lhassib, mort à une époque reculée.

4e trimestre. Joly, *Notes géographiques sur le Sud Tunisien*. Description d'une mosquée ancienne entre Douirat et Chenni.

XVe année. 1910.

1er trimestre. Brives, *Choses du Maroc*. L'auteur signale la différence qui existe entre le Maroc de façade, celui que connaissent les Européens, consuls, journalistes, touristes, négociants qui ont affaire au Sultan et au Makhzen et le véritable Maroc que l'on ne connaît bien que quand on vit au milieu des fellah, et qui est en état de guerres intestines perpétuelles, sous l'autorité réelle de trois grands qaïds, le Mtouggi, le Glaoui et le Goundafi qui ne se maintiennent que par l'équilibre de leurs haines : chacun détestant trop les deux autres pour s'allier à l'un d'eux et renverser le troisième; au-dessus, la domination illusoire de l'empereur.

2e trimestre. Desparmet, *L'œuvre de la France en Algérie jugée par les indigènes*. Récit d'une curieuse tradition qui a encore cours aujourd'hui pour expliquer la chute de la domination des Turks. Ceux-ci avaient méconnu l'influence des marabouts tout-puissants sur les tribus indigènes et que les fondateurs de l'Odjak, 'Aroudj et Khair eddin avaient soigneusement ménagés. A la suite des excès des janissaires, un concile des saints de l'islâm est convoqué dans la mosquée de Sidi

'Abd er Rahman Eth Tha'alibi à Alger. Un saint des environs de Blidah, Mohammed, y aurait assisté avec son khadim de qui l'on tient ce récit. A ce concile affluent les principaux saints, y compris Sidi Marsli, le patron de Marseille, ils arrivent de tous les points du monde, du Hâf au Kâf sous la forme d'aigles, de lions, de colombes, prennent en entrant la forme humaine et sont présidés par Sidi 'Abd el Qâder el Djilâli, le saint le plus vénéré de l'Algérie. On débat, dans ce concile, la question de savoir à qui appartiendra le pays que les Turks ne peuvent conserver. Sidi 'Abd er Rahmân eth Tha'âlabi propose d'y installer les Français; la discussion dure cent et une séances pendant lesquelles on prononce l'éloge ou la critique de ce que pourront faire les Français : c'est en réalité le procès de l'administration depuis la conquête; on insiste surtout sur l'incompatibilité de l'idéal musulman et de notre civilisation qui le bat en brèche : la caserne et l'école sont signalées comme les principaux agents d'une assimilation que redoutent les défenseurs exaltés de l'islam. Leurs adversaires triomphent cependant en faisant admettre que la domination française qui délivrera le pays de l'anarchie turke ne sera que temporaire. — Bibliographie : Ibn Meryem, *Le Bostân*, éd. Ben Cheneb : l'importance de l'ouvrage pour l'histoire religieuse et littéraire du Maghrib est convenablement indiquée; Desparmet, *Contes populaires sur les ogres* « remplis de faits curieux sur les croyances et les mœurs ». — Bel, *Tlemcen et ses environs* : id., *La population musulmane de Tlemcen*, éloges mérités de ces deux livres. — L. Gauthier, *Ibn Thofail* ; id., *La théorie d'Ibn Rochd*, analyse soignée de ces deux ouvrages. C. R par A. Cour. — F. Ohle, *Souvenirs d'Er Raisouli*. L'auteur de l'article, J. Aubry, dévoile une nouvelle falsification de l'auteur allemand qui a fabriqué de toutes pièces le récit d'une visite au pacha marocain et l'a publié dans l'*Illustrierte Zeitung* de Leipzig avec des gravures donnant le portrait du bach agha de Laghouat, Lakhdar, pour celui d'Er Raisouli; la photographie du marabout de Sidi Yahya de Birmandrais, près d'Alger, comme celle de la résidence du gouverneur marocain; celle du marché de Ghardaya au Mzab, comme la vue de la forteresse de Zinat, etc. Le procédé mérite d'être signalé : espérons que le journal allemand n'a été que la dupe du faussaire.

3e trimestre. De Vialar, *Les Beni Messaoud*. Monographie d'une tribu de l'Atlas au-dessous de Blida, renfermant un certain nombre d'erreurs (étymologies de *Kabyle*, *Touareg*, etc.). Quelques détails intéressants sur les fêtes du pays, en particulier celles destinées à faire

tomber la pluie en habillant en poupée une cuiller (*aghendja*) que les fillettes de douar promènent solennellement[1]. Renseignements sur les saints vénérés dans la tribu : Sidi Mo*h*ammed Cha'ïb ed Dra'a, petit-fils de Sidi Mo*h*ammed el Ghoribi[2] qui aida les B. Messaoud à s'établir dans cette région ; Sidi Iklef bou Qobrin[3] dont la légende présente des traits fréquents dans l'hagiologie musulmane : le lieu de la sépulture indiquée par l'arrêt de la monture[4] et la double sépulture[5] ; Sidi Sala*h*, compagnon de Sidi 'Abd er Ra*h*mân eth Tha'âlibi et ancêtre de la tribu de ce nom ; Sidi'l Mokhfi[6] ; Sidi Mo*h*ammed el Moudjehad (*sic*) mort en combattant les « Roum » et son frère Sidi Sa'ïd, Sidi Bou Medien bou Bellouta, disciple de Sidi 'l Arbi bou R'elâli ; Sidi Ali bou Tgelmounts (l'homme au capuchon), venu de l'Ouest et invoqué pour la pluie ; Lalla Msennou, une sainte à laquelle se rattachent des histoires de trésors et de village englouti ; Sidi 'Abd el Malek bou Lir'man qui nourrit ses gens en faisant tomber hors de saison des figues d'un frêne (d'où son surnom *ilir'man* pour *imr'man*, figues, en kabyle), Sidi 'Ali bou R'alâli, venu du pays des Zouaouas, et Sidi Ya'qoub, qui enseigna aux gens à chasser les ramiers et, mécontent de leur ingratitude, les empêcha ensuite d'en prendre. — SECONDO, *Casablanca, monographie de la Chaouia*. Quelques renseignements sur l'état religieux des indigènes, mais aucune légende sur les marabouts du pays.

Fasc. IV. DESPARMET, *L'œuvre de la France en Algérie jugée par les indigènes*, p. 417-436. L'auteur reprend les arguments invoqués

1) Cf. Bel, *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse* (*Recueil de mémoires et de textes*, publiés par les professeurs de l'École des Lettres, Alger, 1905, p. 64-66, 71-83, 85-87).

2) Cf. sa légende dans Trumelet, *Les saints de l'islam*, Paris, 1881, in-12, p. 23-32.

3) Cf. Trumelet, op. *laud.*, p. 108-154.

4) Cf. les exemples que j'ai rassemblés : *Nédromah et les Traras*, Paris, 1901, in-8, p. 33-34, note 2.

5) Sur le miracle de Bou Qobrin cf. Hun, *Promenade en temps de guerre chez les Kabyles*, Alger, 1860, in-18 jésus, p. 122-123 ; Daumas, *Mœurs et coutumes de l'Algérie*, Paris, 1858, in-18 jésus, p. 246 ; De Neveu, *Les Khouân*, Paris, 1846, in-8, p. 246 ; Certeux et Carnoy, *L'Algérie traditionnelle*, Alger, 1884, in-8, p. 147 ; Rinn, *Marabouts et Khouan*, Alger, 1884, in-8, p. 455-456 ; Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897, in-8, p. 383 ; la même légende est appliquée à Sidi Mhammed Snousi, dont les gens de Tlemcen et les B. Snous se disputent le corps. Cf. Destaing, *Étude sur le dialecte berbère des B. Snous*, t. I, Paris, 1907, p. 356-358.

6) Cf. sur les « saints cachés », *Nédromah et les Traras*, p. v-vi.

dans le concile des saints en faveur de l'occupation de l'Algérie par les Français. On sent que le narrateur indigène, tout en restant bon musulman, aime à faire valoir ce que les populations retireront de la conquête. « Cette nation est la meilleure des nations infidèles... De tout autre peuple, nous dirons que celui-ci est préférable ». Sa générosité, son aménité et sa haute culture, en même temps que sa tolérance, le rendent propre à jouer le rôle de protecteur de l'islâm : il fait régner l'ordre et la sécurité là où, du temps des Turks, il n'y avait que despotisme et anarchie : l'agriculture se développe ; des villes sont fondées ; les miracles de son industrie sont célébrés ; les œuvres de bienfaisance, et en particulier les hôpitaux, sont l'objet d'une louange toute particulière. On doit remarquer, dans ce panégyrique, la part d'El Marsli, le saint musulman patron de Marseille. Est-ce une personnification de cette ville, ou a-t-il existé réellement ? Il raconte lui-même que sur l'ordre de de Dieu, il alla mener dans cette ville la vie d'un pieux vagabond et que, jusqu'à sa mort, il n'y recueillit que des sympathies. Sidi 'Abd er Rahmân eth Tha'âlibi conclut en disant qu'il faut se soumettre à la volonté de Dieu. — Bibliographie : Barbet, *La perle du Maghreb*, compte rendu plein d'éloges hyperboliques par Boyer-Banse.

Bulletin de la Société de Géographie d'Oran, T. XXVIII, 1908.

1er trimestre. Abou Bekr Abd es Selam ben Cho'aib, *Notes sur l'Istikhrara*, Renseignements sommaires sur la prière adressée à Dieu pour le consulter au lieu d'avoir recours aux devins. — Gacem Miloud, *Un mot sur la confrérie des Senousi*. Note absolument insignifiante et ne contenant que des faits connus depuis longtemps. L'auteur ignore les travaux dont la confrérie a été l'objet.

2e trimestre. Danglès, *Haouita, H'aouch, M'kam* (sic). Définition de ces termes qui sont quelquefois employés l'un pour l'autre ; cf. *Nédromah et les Traras*, p. 36, note.

T. XXIX 1909.

1er trimestre. Priou, *Reconnaissance du Menakeb*. Légende de l'abandon de l'Iguidi (en berbère, le sable) par un saint à qui un signe particulier en annonce la ruine prochaine (du sable dans le cœur de ses palmiers) et qui, voulant quitter le pays sans donner l'alarme à ses concitoyens, feint une querelle avec son fils et vend avantageusement ses biens avant d'émigrer. C'est la légende yéménite de la rupture de la digue de Mareb et de la ruse combinée par 'Amr b. Amir avec son

fils d'adoption Malik, transportée à l'autre extrémité du monde arabe (cf. Mas'oudi, *Prairies d'or*, éd. et trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. III, Paris 1864, in-8, p. 368-387. — De Sacy, *Mémoire sur les antiquités de la Perse et l'histoire des Arabes avant Mahomet*, Paris, s. d., in-4, p. 634-642 — Reiske, *De Arabum epocha vetustissima*, Leipzig, 1748, in-4. — Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, Paris, 1847, 3 v. in-8, T. I, p. 84-86. — Ibn Badroun, *Commentaire du poème d'Ibn 'Abdoun*, éd. Dozy, Leiden, 1846, in-8, p. 98-102 ; Ibn Khaldoun, *Kitâb el Ibar*, Boulaq, 7 v. in-4, 1284 hég., in-4, t. II, 1re partie, p. 253. — Desverges, *Arabie*, Paris, 1847, in-8, p. 61-63). — Cour, *Notes sur la région de Berguent*. Quelques renseignements sur la zaouyah de Guefaît et son marabout. — Bibliographie : Doutté, *Magie et religion*. C. R. qui a toute la valeur d'un article de fond par A. Bel qui apprécie comme il le mérite cet excellent ouvrage.

2e trimestre. Bibliographie : Destaing, *Étude sur le dialecte des B. Snous*. — Boulifa, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*. — Biarnay, *Étude sur le dialecte de Ouargla*. L'auteur de l'article, M. Bel, fait ressortir tout ce que les textes publiés dans ces trois ouvrages ont d'important, non seulement pour la philologie, mais aussi pour l'histoire de la religion, de la sociologie et des coutumes musulmanes chez les Berbères de l'Ouest et du Sud.

3e trimestre. Voinot, *Le Tidikelt*. A Aoulef, légende de Sidi Alem ben Sa'ad qui se change en oiseau pour secourir la chamelle de son fils. Détails curieux sur l'installation à Tit des Ahl Azzi, marabouts venus du Tafilalet ; légende de la qoubbah des 70 saints chez les Oulad Belqasem (elle est parallèle à celle des 70 saints de Dar el *H*amra au Maroc) et leurs miracles. Légende des deux saints, Sidi ag Haminou au qsar de ce nom et son ami Sidi Bou Beker à El Mabrouk au nord de Tonbouktou ; fondation de la zaouyah d'Akabli en 1749 par les Kounta, ayant pour chef Sidi Mo*h*ammed ben 'Abd er Ra*h*man, petit-fils du cheïkh Bou Na'ama, ainsi nommé parce qu'il fit le pèlerinage de la Mekke monté sur une autruche ; légende de Si Mo*h*ammed ben Mansour et de sa jument qui réussit, quoique entravée, à fuir avec lui ; création d'une partie des oasis d'In Salah par des marabouts ; établissement dans le Tidikelt des Zoua, issus de Sidi Cheïkh. Tous ces détails sont intéressants en ce qu'ils nous montrent l'œuvre des marabouts dans l'exploitation des qsour.

4e trimestre. Voinot, *Le Tidikelt* (suite). Renseignements sur les croyances religieuses et les superstitions des habitants du Tidikelt. Les

qoubbas sont nombreuses, et quelques-unes, comme celle de Mouley Yazid à In-Salah sont le but de pèlerinages annuels. La crainte des djinns est très répandue; les éclipses sont le résultat d'une lutte entre le soleil et la lune et on vient en aide au premier en frappant sur des tambours et en récitant la profession de foi. Naturellement, le commerce des amulettes est très prospère. A Tit, les enfants des marabouts font au mois d'avril une procession avec des branches de palmier ornées de débris de laine et de résine et chantent en circulant autour des maisons : « O Tabrough, ô Lalla ! éloignez de nous tous les maux ». Puis ils jettent leurs palmes et rentrent chez eux en courant. Quelques détails particuliers sur le mariage et les funérailles. Le mari qui trouve sa femme vierge tire un coup de fusil ; on dépose sur le seuil de sa maison un os garni de sa moelle. Du reste, la constatation du contraire ne tire pas à conséquence. Les Berbères déposent, à côté de la pierre à la tête d'une sépulture, la cruche qui sert aux hommes pour boire et la marmite dans laquelle les femmes préparent les aliments. Les ablutions se font uniquement avec du sable. — Bibliographie : PIQUET, *Les civilisations de l'Afrique du Nord*. Quoi qu'en dise l'auteur anonyme de cet article, ignorant évidemment ce qui a été fait sur ce sujet, cet ouvrage ne comble nullement une lacune. En particulier, la bibliographie du nord de l'Afrique jusqu'à la conquête française n'est ni sûre ni suffisante.

T. XXX, 1910.

1er trimestre. E. DOUTTÉ, *A Rabat chez 'Abd el Aziz*. Aperçu exact, comme on pouvait l'attendre d'un auteur si bien au courant des choses musulmanes, de l'état d'esprit religieux au Maroc en 1907, le tableau des deux villes de Rabat et de Salé est particulièrement vif et animé, ainsi que les portraits des ministres de l'ancien sultan : l'impression produite par ce dernier est sympathique. Il faut citer aussi la description des ruines de Chella. — J. GRIGUER, *Les Taybia*. Lettres arabes avec traduction française relatives à diverses affaires concernant les moqaddems de cette confrérie. — Id., *Un diplôme de khalifa chez les Qadiriya*: fac-simile avec traduction française d'une pièce accréditant un personnage du nom d'El Hadj Sa'îd.

2e trimestre. A. BEL, *Les Almoravides, les Almohades*. Reproduction de deux articles du même auteur parus dans l'*Encyclopédie de l'Islâm*. — L. GOGNALONS, *Un Ksar berbère de la Saoura, Igli et ses habitants*. Aventures de Mohammed ben Othman qui, au xe siècle, ou plutôt au xiiie de l'hégire, aurait transformé en cultivateurs les Glaoua

pillards. Son tombeau existe encore dans le qsar dont les principales fractions maraboutiques se rattachent à lui. — Bibliographie : V. Piquet, *Les civilisations de l'Afrique du Nord*. C. R. par A. Bel qui prouve, avec de nombreux exemples à l'appui, que l'auteur est loin d'être au courant de la question. Son ouvrage fourmille de lacunes et d'erreurs.

3e fasc. Ouatry, *Note sur le Haut Ziz*. Légende de Mouley 'Abd-Allah qui, arrêté par des bandits du Aït Aïssa, soulève les montagnes par sa prière et menace d'engloutir l'O. Ziz ; renseignements sur les marabouts de la région. — Bibliographie : El Maqrizi, *Kitâb Itti'âdh el Honafâ*, éd. Beruz. C. R. favorable par A. Bel qui signale l'importance de cet ouvrage.

4e fasc. Gaquière, *Les B. Bou Zeggou*. Intéressante monographie d'une tribu berbère de l'est du Maroc ; l'auteur aurait pu ajouter que des renseignements sur le dialecte de cette population ont été donnés par M. Destaing dans son *Étude sur le dialecte des Beni Snous* (T. I, Paris, 1907, in 8). L'auteur mentionne quelques qoubbas. Il est à remarquer qu'une fraction de cette tribu, quoique maraboutique, se donne pour ancêtre un saint à surnom berbère : Sidi Belqasem *Azeroual* (aux yeux bleus). — Lecoq, *Le Maroc occidental* : résumé géographique et économique de la région ; il n'est rien dit de l'islam. — Bibliographie : L. Gauthier, *Ibn Thofail* ; id., *La théorie d'Ibn Rochd* ; R. Basset, *Mission au Sénégal* ; id. *Recherches sur la religion des Berbères* ; A. Joly, *Étude sur les Chadoulyas* ; Desparmet, *Contes populaires sur les ogres*, T. I ; Monchicourt, *Mœurs indigènes, la fête de l'Achoura*. Éloges de ces publications par A. Bel ; Menouillard, *Pratiques pour solliciter la pluie*. On aurait préféré une description plus complète de ces diverses cérémonies dont M. Bel a fait une importante étude (*Quelques rites pour obtenir de la pluie*, Alger, 1905, in-8) que ne paraît pas avoir connue l'auteur, non plus que le mémoire de M. Narreshûber (*Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax*, Leipzig, 1907, in-4). C'est la promenade rituelle de la poupée appelée ici Oum (lis. Oumm) Tenbou (à Sfax, Tat'anbou ; à Ouargla, Tanoumbia) où M. Menouillard veut voir une survivance du culte de Tanit (!) qu'il connaît sans doute imparfaitement. C. R. par A. Bel. — E. F. Gautier, *La conquête du Sahara*. L'article est tout simplement la reproduction de la réclame, élogieuse naturellement, faite par l'éditeur.

Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions.

1908.

Février. H. Derenbourg : Présentation de l'*Enseignement et de la doctrine dans les Universités musulmanes d'Égypte.* Exposé des méthodes qui sont surannées, comme la conclusion de M. Derenbourg « Respectons leurs traditions et n'essayons pas de leur imposer les nôtres. » La France a été heureusement mieux inspirée en Algérie.

Avril. H. Derenbourg, Présentation des *Leçons de S. Jean d'Acre*, par Mlle Barnay et Dreyfous. Exposé de la doctrine religieuse de Behâ Oullah, le chef de la fraction principale du Bâbisme, interné à Saint-Jean d'Acre où il est mort en 1898. Il est à souhaiter que le texte persan soit publié. Il paraît qu'il existe à Paris une communauté béhaïste dont ce livre doit être le bréviaire (*sic*).

Mai-juin. H. Cordier, Présentation du t. III du *Livre* de Bokhari trad. par O. Houdas.

Juillet. Dieulafoy, *Fouilles du général de Beylié à la Kalah* (sic) *des B. Hammad.* Simple notice ; une plus détaillée a été publiée dans le *Journal Asiatique* et le résultat complet en un volume (*La Kalaa des Beni Hammad*, Paris, 1909, in-8).

Décembre. Dieulafoy, Présentation de quatre lettres de l'arabisant espagnol J. Antonio Conde sur l'aljamiado. Il aurait fallu ajouter que ce mode d'écriture fut employé non seulement jusqu'au XVe siècle, mais même jusqu'au XVIe comme le montre la relation de Puey Mouçon (*Viaje à la Meca*, Sarragosse, 1897, in-18).

1909.

Mars. Massignon, *Le château d'El Okhaider.* La description est très intéressante, mais il n'est pas démontré que ce château soit de l'époque anté-islamique. Le vers cité p. 205 n'est pas de Mohalhil, mais d'El-Monakhkhal.

Avril. Scheil. Présentation des *Séances d'Ibn Naqyyah*, éd. Huart.

Mai. H. Viollet, *Le palais d'El Mo'tasim.* Sommaire d'une exploration à Samarra et photographie des principaux monuments. Il serait à désirer, comme le souhaite l'auteur de la communication, qu'on y fît des fouilles.

Novembre. Clermont-Ganneau. Présentation d'une traduction partielle de Sidi Khalil par E. Fagnan.

Décembre. Delisle, Présentation de *Oumara du Yémen*, par H. Derenbourg.

1910.

Avril-mai. S. Reinach. Présentation de la *Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la philosophie et de la religion*, par L. Gauthier. Éloges donnés à ce livre qui a renouvelé la question d'Averroès et a abouti à des résultats différents de ceux obtenus par Renan, Mehren et Asin.

Juillet. Ph. Berger. Présentation des *Études sur l'ésotérisme musulman* par E. Blochet. La « variété de l'érudition et la sûreté de science » de l'auteur sont vantées, mais il aurait fallu faire remarquer que sa thèse ne saurait être admissible dans ce qu'elle a d'absolu. On ne peut dire que « tous les musulmans de quelque mérite, dans l'ordre politique, aussi bien que dans la science ou l'érudition, ont plus ou moins appartenu au soufisme ».

Août-septembre. Lettres de M. le commandant Dincher, chargé d'une mission à l'effet de faire des recherches sur les musulmans du Yunnan. Il signale l'inscription de la tombe du ministre militaire Ma Tch'eng Yuen, musulman; une proclamation gravée sur colonne de marbre en 1874 et surtout relatant l'historique de la campagne contre les Musulmans révoltés de cette province; la restauration au cimetière musulman de Ta-li, de la sépulture du mandarin Tchao-wan qui fut mêlé à la guerre civile; il aurait été épargné en pleine lutte par les Chinois en raison des procédés de son frère à leur égard; le tombeau et la stèle d'une femme musulmane, Mi-ying qui se suicida pour échapper aux violences des vainqueurs; quatre inscriptions de hauts fonctionnaires dans le village de Ta-tong; une dizaine d'inscriptions provenant de mosquées en ruines. M. Dincher fait ressortir l'intolérance des Musulmans qui, contrairement aux Chinois, l'ont empêché partout d'estamper les inscriptions, le laissant seulement les copier ou les photographier.

Octobre. Héron de Villefosse, Présentation de *Sites délaissés d'Orient* par de Kergorlay. Récit intéressant d'un compagnon de voyage des PP. Jaussen et Savignac en Arabie. On peut signaler la description du Sinaï, de Petra et de Kerak.

Décembre. Ph. Berger, Présentation de *Amida* par Van Berchem et Strzygowski. Cet ouvrage renferme les inscriptions arabes relevées par le général de Beylié et un essai de l'histoire de Diarbekir depuis les khalifes abbasides jusqu'aux sultans ottomans. — Dieulafoy, Présentation de l'ouvrage de Massignon sur le château d'El Okhaydir. Réfutation de l'opinion de Miss Bell qui a étudié, elle aussi, ce monument et qui, à quelques détails d'architecture, avait cru reconnaître une mos-

quée intérieure, sorte d'oratoire, et faisait descendre la date de ce monument jusqu'aux Omayyades ou aux Abbasides, tandis que M. Massignon la reporte à la fin du VIe ou au commencement du VIIe siècle de notre ère.

Folklore.

T. XIX, 1908, n° 4. Collectanea : Miss Grenn, *Folk-lore from Tangier*, p. 440-454. Recueil de 7 traditions : la première explique pourquoi les Musulmans ne boivent pas de vin : un des compagnons du Prophète, étant ivre, avait donné un soufflet à sa mère; revenu à lui, il se coupa la main. Pour éviter à l'avenir de pareils malheurs, Mohammed interdit l'usage du vin. — Les fidèles ne mangent pas de porc parce qu'autrefois les compagnons du Prophète tuèrent et mangèrent un de ces animaux sans donner à un pauvre homme la part qui lui revenait : cette part seule leur fut interdite à l'avenir, mais comme on ne put la déterminer, la chair de l'animal fut défendue. Le premier récit semble une altération de la légende d'après laquelle le vin aurait été interdit parce que les premiers Musulmans étant ivres auraient tué Sergius (Bahira) le maître du Prophète (cf. Guillaume de Tripoli ap. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in Occidente*, extr. du *Giornale storico della Letterat. ital.* 1889, T. XIII, p. 40 et 42, note; *Lettres édifiantes*, T. I, *Missions de Syrie*, Orléans, 1875, in-8, p. 151 col. 1). La quatrième légende traite des Djinns et des ruses qu'ils emploient pour tromper les gens. — Bibliographie : Salzberger, *Die Salomo-Sage*. Éloge sans réserves donné à cette publication : il y avait cependant quelques observations à faire.

T. XX, n° 2. Collectanea, Noton, *Augury and Leechkraft in Algeria*, p. 208-209. L'auteur décrit, comme s'il l'avait découverte, une cérémonie qui a été exposée avec beaucoup plus de détails par Andrews (*Les fontaines des Génies*, Alger, 1903, in-8°).

T. XXI, n° 3. Mistress Spoer, *Notes on marriage Customs of the Bedu and Felahin*, p. 270-277 (av. pl.). L'introduction est superflue et ne pouvait être complète, mais les détails de la cérémonie, observés *de visu*, sont intéressants et bien racontés.

La Géographie.

T. XVIII, 1908, 2e sem. — 15 novembre. C. Guy, *Le Saloum*.

L'auteur estime que, malgré les obstacles qu'il oppose à l'ivrognerie, l'islam n'a pas été un bienfait pour les populations noires qui l'ont adopté.

T. XXI. 1910. 1er semestre.

15 mars. J. TILHO, *Le Tchad et les pays du Tchad*. Légende sur l'origine des Boudoumas.

15 juin. CHUDEAU, *Le bassin du Moyen Niger*. Ce qui regarde la religion et l'histoire n'est qu'une série d'affirmations aventurées sans aucune valeur scientifique. Ainsi p. 404, l'auteur prétend qu' « on sait qu'au Ier et au VIe siècle de l'ère chrétienne, des colonies juives importantes sont venues s'installer au Touat et au Gourara » (!) — « On a retrouvé chez les Maures du Sahel des traditions juives provenant du Talmud »; « Bamako fut fondée au *milieu du XIXe siècle* par un Touatien et peut-être par un Juif » (d'après Delafosse); or Bammako (Bammakoo) fut visitée en *août 1796* par Mungo Park, elle appartenait alors au roi des Bambaras (G. Rennel, *Voyages et découvertes dans l'intérieur de l'Afrique* tr. fr. Paris, an VI, in-8°, p. 204. Elle figure sous le nom de Bamako sur la carte de la côte occidentale d'Afrique donnée par Poirson en l'an X (1802) et jointe à la relation du *Voyage au Sénégal* de Durand (Paris, 1807, in-4°). On la retrouve sous le nom légèrement altéré de Bambako sur la carte qui accompagne les *Recherches géographiques sur l'intérieur de l'Afrique* de Walckenaer (Paris, 1821, in-8°) d'après l'indication du second voyage de Mungo-Park (p. 98) en 1805. L'auteur ferait mieux de se borner aux domaines dans lesquels il est particulièrement compétent, comme la géologie et les sciences naturelles, que de se hasarder dans des études pour lesquelles la base et la critique lui font défaut.

T. XXII, 1910.

15 décembre. SALVY, *La région de Raz* (*sic*, pour Ras) *el Ma*. La description géographique et géologique de cette région qui constitue un cercle annexe du territoire militaire du Niger est très soignée. En ce qui concerne les populations, il y a quelques erreurs. Le nom des Antassars ne peut en aucune façon être dérivé d'Ansar : ceux-ci ne furent pas « les *premiers* compagnons du Prophète; les Mohâdjir partagèrent cet honneur avec eux et y eurent droit avant eux. Qu'ils aient une origine arabe maraboutique, c'est une autre question et l'on ne peut émettre là-dessus que des hypothèses : pour ma part, je ne les crois nullement démontrées. Considérer les Tadjakant comme des Arabes parce qu'ils parlent arabe est encore une erreur. Le berbère

était en usage chez leurs frères de la Mauritanie jusque dans la seconde moitié du XIX[e] siècle (cf. Regnault, *Annuaire du Sénégal pour 1864*, S.-Louis, 1864, in-12, p. 167, note 2). Le nom lui-même est berbère.

GOETTINGISCHE GELEHRTE ANZEIGEN.

170[e] année. 1908.

N° 2, février, p. 116. ENNO LITTMANN, *Arabische Beduinenerzählungen*. Cet ouvrage intéressant n'a pas été directement recueilli de la bouche des conteurs, mais il est publié d'après un manuscrit. Le point de vue est plutôt d'un sédentaire que d'un nomade et l'on y trouve des traits des *Mille et une Nuits*. C. R. par TH. NOELDEKE. — P. 144. DUSSAUD, *Les Arabes avant l'islâm*. L'auteur du compte rendu, Enno Littmann, discute quelques-unes des théories de ce livre dont il fait le plus grand éloge, par exemple, la question d'un volcan en Trachonitide, volcan encore en éruption au temps de l'immigration des Israélites, et qui aurait été pour eux la colonne de feu brillant pendant la nuit et la colonne de fumée apparaissant le jour. Il ne trouve pas concluantes les preuves fournies de la dérivation de l'alphabet sabéen d'un ancien alphabet grec. Quelques observations sur les textes à propos des deux chapitres sur le panthéon sabéen qui sont très riches et très instructifs.

N° 9, septembre 1908, p. 155. A. MUSIL, *Arabia petræa*, I, II, III ; id., *Karte von Arabia petræa* ; JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. Ce que ces auteurs, qui ont vu de près le pays et le connaissent bien, nous rapportent des Bédouins actuels s'accorde parfaitement avec ce que nous apprennent les anciennes sources sur les Arabes du désert. Ceux qui aujourd'hui habitent l'Oued d'Edom proprement dit, sont aussi grossiers, aussi sauvages que leurs ancêtres, les Amalécites de la Bible ou les Sarrasins de S. Nilus. Chez eux, cependant, l'amour tient plus de place dans la conclusion d'un mariage que chez les Fellahs. Du reste, l'influence de l'islam a été peu considérable chez les uns comme chez les autres ; en ce qui concerne l'héritage, par exemple, on suit plutôt les anciennes coutumes que la loi musulmane. Les Bédouins ne font pas la prière et se moquent des Fellahs quand ils les voient la faire. Bien qu'ayant souvent le nom d'Allah à la bouche, ils vénèrent surtout les tombes de leurs ancêtres à qui ils offrent des sacrifices. Le nombre des tombeaux des saints (*weli*) est très considérable, et on les respecte plus qu'Allah. Au point de vue

religieux, les Fellahs ne se distinguent guère des nomades. D'ailleurs, une partie des habitants de Kerak, aujourd'hui soulevés contre les Turks, et des 'Azizat émigrés de Kerak à Madaba, sont chrétiens; c'est du reste, un christianisme tout à fait altéré et dont une formule, entre autres, est celle-ci : Au nom du Père, de la Mère et du Fils. Comme le fait remarquer l'auteur de l'article, il ne faut pas voir dans la mention de la mère un souvenir de quelque hérésie chrétienne anté-islamique (le S. Esprit féminin). Pour un autre chrétien de cette sorte, la Trinité se composait de trois personnes : Allah, 'Isa (Jésus) et Mo*h*ammed. On conçoit que ce dernier ait pu se donner pour le Paraclet. Les chrétiens ont pour les tombeaux de leurs ancêtres, la même vénération que les Musulmans pour les leurs et leur offrent les mêmes sacrifices. J'ajouterai que c'est ainsi qu'il faut nous représenter les nomades chrétiens de l'ancienne Arabie et nullement des fidèles dans toute la force de l'expression. Ceci explique l'état d'esprit de nombre de poètes anté-islamiques qu'on voudrait faire passer pour chrétiens. C. R. par Th. Nœldeke.

171[e] année. 1909.

Janvier, p. 10. K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*. Cet ouvrage qui a donné lieu à tant de controverses et à un déchainement du fanatisme musulman est soumis ici à un examen consciencieux et éclairé. Encore que les données isolées des recherches de Vollers soient inexactes, il n'en est pas moins vrai que la conception du problème tel qu'il se l'est posé est géniale. L'opposition entre la langue populaire et la langue écrite (*Schriftsprache* : on pourrait faire des réserves sur cette qualification, car l'écriture n'était rien moins que répandue) est trop exagérée. La première existait néanmoins et le problème est encore compliqué par l'existence de dialectes. Ceux-ci étaient au nombre de deux chez les nomades, tandis que la langue vulgaire, moins correcte, était parlée chez les sédentaires, cultivateurs de palmiers ou marchands. Mais la différence était-elle si sensible? L'auteur du compte rendu cite chez les poètes bédouins des exemples de formes que Vollers attribuait exclusivement aux autres. Il n'est pas vraisemblable, non plus, que Mo*h*ammed se soit servi de cette langue vulgaire; il la comprenait et la parlait comme commerçant, mais malgré sa pauvreté, il était issu de famille patricienne, les Qoraïchites et, en dehors de ses relations avec la basse classe, il s'exprimait dans la langue littéraire. Vollers s'est donné beaucoup de peines pour réunir les rimes qoraniques, naturellement en se plaçant au point de vue du

Qorân écrit, suivant lui, en langage vulgaire de la Mekke. Mais il faut observer qu'il n'a pu prendre pour base de son travail que la recension de Flügel, or la division en versets n'est rien moins que certaine; l'auteur du compte rendu cite à l'appui de nombreux exemples à l'aide du commentaire de Zamakhchari dans l'édition de Lee. Malgré tout, il reste établi que Vollers s'est assuré une place honorable et durable parmi les historiens du développement de l'arabe. C. R. par R. GEYER.

Novembre, p. 881. LANDBERG, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale. Datinah*, I et II. C. R. par H. STUMME, au point de vue linguistique. — P. 920. *Mélanges de la Faculté orientale de l'Université de Beyrout*, III, 1. C. R. par SCHULTHESS qui signale les parties importantes de ce volume, en particulier l'extrait du *Kitâb el Djarâtim*.

172e année. 1910.

Juillet, p. 499. Th. NOELDEKE, *Geschichte des Qorâns*, nouvelle édition par Schwally, T. I. L'histoire du Qorân avait fait époque à son apparition et, malgré d'importants travaux postérieurs sur la matière, rien n'avait pu la remplacer comme exposé systématique et net du livre sacré. Cependant des œuvres comme celles de Goldziher, de Snouck Hurgronje, de Wellhausen avaient paru et il était nécessaire d'en faire profiter celle du patriarche des études musulmanes. C'est la tâche qu'a entreprise M. Schwally et il y a pleinement réussi. Parmi les résultats définitivement acquis, on peut citer la réponse afirmative à la question : Mohammed savait-il lire et écrire? L'auteur du compte rendu cite un certain nombre de points sur lesquels la nouvelle édition fait une lumière plus complète; il estime toutefois que les endroits nommés dans le récit de la vision (Sour. LIII v. 13-18) El Ma'wa et El Montaha sont des localités des environs de la Mekke et ne doivent pas être cherchés dans le ciel. Il estime que c'est sous l'influence de Jes. 6, qu'est venue la légende de la purification du cœur : pour mon compte, je crois qu'elle n'est que l'application littérale d'un passage des Psaumes (Vulg. L, 4) : elle se trouve aussi dans les légendes chrétiennes (p. ex. celle de S. Timothée; cf. mon commentaire de la *Bordah*, p. 79-80). C. R. par Schulthess.

Août, p. 533. BROCKELMANN, *Katalog der orientalischen Handschriften*. L'auteur du compte rendu fait un grand éloge de cet ouvrage qui témoigne des connaissances extraordinaires de l'auteur. Il ajoute un certain nombre d'additions qui font de cet article un complément nécessaire de cette publication.

JOURNAL ASIATIQUE.

X^{e} série, T. XI, 1908 (1er semestre).

Janvier-février : Nouvelles et mélanges : TANT'AOUY DJAWHARY, *Nidham el-A'lam*, T. I. Étude de la nature et de la religion en interprétant le Qorân d'une façon subtile pour le mettre d'accord avec la science, pour établir que la vérité islamique est la vérité par excellence et qu'elle synthétise toutes les lois scientifiques qui régissent l'univers. C. R. par ISMAEL HAMET.

Mars-avril. E. AMAR, *Sur une identification de deux manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*. Les n°s 2130 et 2131 attribués à tort à El Khatib el Baghdâdi sont restitués à Ibn en Nadjâr. — L. BOUVAT, *Notes de bibliographie musulmane*. Très courts résumés ou même simples annonces des ouvrages suivants : Nicholson, *A literary history of the Arabs*; El Khazraji, *History of the Rasuli dynasty*, éd. par Redhouse ; Yakut, *Irshâd el 'Arib*, I. éd. par Margoliouth ; Gibb, *A history of ottoman poetry*, V ; Farid uddin Attar, *Tadhkirat ul Awliya*, II, éd. Nicholson ; Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, X ; Antarah, *Mo'allakka*, éd. Raux.

X^{e} série, T. XII, 1908 (2e semestre).

Juillet-août. CAETANI, *Annali dell'Islam*, T. II, 1re partie. Analyse de cet important ouvrage et rectification de quelques points, par exemple, sur l'histoire de l'écriture ; quelques corrections insignifiantes de transcriptions. Au sujet de l'appellation de Benou'l Asfar, expliquée par une traduction de Flavius, elle n'a pas été proposée d'abord par Erdmann, comme le dit l'auteur du compte rendu, mais par de Sacy (cf. *Notices et Extraits*, IX, 437 ; *Journal asiatique*, IIIe série, T. I, p. 194). C. R. par C. HUART.

Septembre-octobre. DE BEYLIÉ, *Une capitale berbère au* XIe *siècle*. Description de fouilles exécutées à la Qala'ah des B. Hammâd par l'auteur de l'article. Il l'a reprise d'une façon plus détaillée dans un livre important : *La K'ala'a des Beni Hammad* (Paris, 1909, in-8°).

Novembre-décembre 1908. CL. HUART, *Les sciences d'Ibn Nagya*. Notice d'un recueil de *Maqâmât* qui se place, pour la date, entre Hamadani et Hariri et qui mérite d'être connu en entier. M. Huart donne comme spécimen la première séance ; il est à désirer que l'ouvrage complet soit publié.

Xe série. T. XIII, 1909 (1er semestre).

Janvier-février. Bibliographie : HARTMANN, *Der islamische Orient*. L'intérêt du volume consiste dans la partie qui traite du Yémen antéislamique. L'auteur du compte-rendu, M. MAYER LAMBERT laisse de côté la période moderne de l'histoire de l'Arabie : en effet, les jugements de M. Hartmann sont parfois contestables. — L. CAETANI, *Annali dell' Islam*, vol. II, T. II. Exposé du contenu du livre avec quelques corrections par CL. HUART. — CL. HUART, *Les calligraphes et les miniatures de l'Orient musulman*. Éloge du livre par L. BOUVAT. — EL KHAZREJIY, *History of the Resuly dynasty*. Simple annonce par L. BOUVAT. — SHAIKH MUHAMMAD IQBAL, *The Development of Metaphysic in Persia*. Le compte-rendu par CL. HUART relève un certain nombre d'erreurs provenant de l'ignorance où est l'auteur de son devancier Gobineau et d'une appréciation inexacte de l'originalité de l'Orient. — BAKI, *Ghazalijjat*. Indication sommaire du livre et de son contenu par CL. HUART. — VON KRAELITZ-GREIFENHORST, *Die Verfassungsgesetze des osmanischen Reiches*. L'auteur du compte-rendu fait justement remarquer que cette traduction allemande des quatre lois constitutives de l'Empire Ottoman depuis la réforme ne sera utile qu'en Allemagne.

Mars-avril. Bibliographie : HABIB CHEIN, *La province de Bagdad*. La partie historique laisse à désirer, mais les détails sur les pèlerinages musulmans sont intéressants et surtout la troisième partie consacrée à l'étude de la vie sociale et des croyances des tribus arabes. — A. BEL, *La population musulmane de Tlemcen*. Travail complet sur ce sujet; mais, quoi qu'en dise l'auteur du compte-rendu, M. Bel n'aurait pu, sans dépasser outre mesure les limites qu'il s'était tracées, comparer la vie des Tlemcéniens avec celle des autres populations musulmanes. — Es SOBKI, *Kitâb Mu'îd an Ni'am*, éd. Myhrmann. Très important pour connaître les corps de métiers qui composaient la vie sociale de l'Egypte au VIIe et au VIIIe siècle de l'hégire. Quelques corrections. — DREYFUS, *Essai sur le behaïsme*. Exposé intéressant et instructif de l'œuvre de Beha-Ullah qui a modifié la religion du Bâb, de façon à en faire une religion universaliste par excellence, grâce à un optimisme naïf. C. R. par CL. HUART.

Mai-juin. Bibliographie : AL KINDI, *The history of Governors of Egypt*. Compte rendu sommaire du premier fascicule de cet important ouvrage. — AL KINDI, *The history of the Egyptian cadis*, éd. Gottheil. Complément du livre précédent et non moins important. Quelques corrections. — SOLAIMAN EL BISTAMI, *'Ibrah wa dikra*. Réquisitoire

contre le régime hamidien dont l'influence néfaste est signalée avec faits à l'appui. — LUCIANI, *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*. Éloge mérité de cette traduction avec quelques corrections. — PELTIER, *Le livre des Testaments du Çahih d'El Bokhari*. L'auteur du compte rendu regrette l'absence de toute indication sur la critique des sources. — ROBERTS, *Das Familien-Sklaven-und Erbrecht im Qorân*. L'auteur, pour bien marquer le point de départ d'une étude sur les origines du droit musulman s'en est tenu au Qorân en laissant de côté les hadiths ; on peut voir, grâce à cette méthode, comment la science du droit et ses applications en sont modifiées, par exemple dans le divorce qui n'était, selon le Qorân, que la répudiation par le mari, tandis qu'aujourd'hui, il peut, dans certains cas être réclamé par la femme. — O. HOUDAS, *L'Islamisme*. Analyse et éloge du livre. — JAYAKUR, *Ad Damiri's Hayat el Hayawan*, T. II, part. 2. L'auteur possède les connaissances géologiques qui lui ont fourni d'excellentes notes, mais l'érudition orientale n'est pas à la hauteur. — LAURA BARNEY, *An nura 'l Abha*. Conversation en persan que l'auteur a eue avec le grand-maître du behaisme, Abbâs, fils de Biha-oullah, le successeur du Bâb. — A. SCHAADE, *Die Kommentare des Suhaili und der Abu Dzarr zu den Uhud-Geschichten*. En 1903, Bronnle avait étudié les commentaires sur les poèmes relatifs à Badr, insérés dans le *Kitâb er Rasoul* : le travail de M. Schaade complète celui-ci et mérite les mêmes éloges. — IBN SA'AD, *Biographien*, T. VI, éd. Zettersteen. Sommaire du livre. — KELLER, *Kitâb Bagdâd von Ahmed ben Abi Tahir Taifur*. Publication très importante : quelques rectifications, le terme *Taifour* correspond peut-être à *Taka-puthra* dont la traduction arabe *Aoulâd ed daoulah* fut donnée comme nom aux descendants des soldats du Khorassan. Ces comptes rendus sont de CL. HUART.

Xe série, t. XIV, 1909 (2e semestre).

Juillet-août. Bibliographie : Es SAMOUAL, *Diwân*, éd. Cheikho. L'auteur du compte rendu adopte l'opinion du P. Cheikho d'après laquelle Es Samaoual aurait été chrétien mais, outre que les arguments produits sont de peu de valeur — et il faut se méfier des interpolations — la persistance à voir un Israélite dans Es Samaoual — et cette opinion constante remonte aux plus anciennes données arabes — est inexplicable autrement. L'auteur du compte rendu ne paraît pas au courant de la polémique engagée entre MM. Margoliouth et Hirschfeld au sujet de la pièce II du *Diwân* et dans lequel le premier me semble avoir raison. On aurait pu indiquer aussi quelques vers à ajouter au Diwân ; ainsi, après

le vers 1 de la pièce I, El 'Askari, dans le *Kitâb es Sinâ'atain* (Le Qaire, 1320 hég., p. 344) en cite un autre ; quelques-uns pouvaient être tirés du *Lisân el 'Arab* (II, 333 ; XIX, 20). — ASIN, *Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman.* Quelques corrections ; mais l'auteur a eu parfaitement raison de dire que les Hanéfites et les Malikites sont de beaucoup les plus importants parmi les quatre rites orthodoxes. — CARRA DE VAUX, *La doctrine de l'Islam.* Malgré son extrême indulgence, l'auteur de l'article n'a pas pu ne pas relever un grand nombre d'erreurs. — JACOB, *Beitraege zur Kenntniss des Derwisch-Ordens der Bektaschi.* Éloge de ce livre avec quelques rectifications. Sur le *Djawidân Khired*, cf. mon introduction au *Tableau de Cébès* d'Ibn Miskaoueih (Alger, 1898, in-8° p. 10-13.). Ces comptes rendus sont de CL. HUART. — YAQOUT, *The Irshâd al arib*, éd. Margoliouth ; IBN MISKAWAYH, *The Tadjârib al Umam.* — HUART, *Textes persans relatifs à la secte des Hurufis.* Indication très sommaire de l'importance de ces ouvrages par L. BOUVAT.

Septembre-octobre. Comptes rendus par CL. HUART des ouvrages suivants : SÜSSHEIM, *Das Geschenk aus der Seldschukengeschichte*, et texte persan de cet ouvrage. Quelques corrections de détail. Une critique plus approfondie de cet ouvrage a été donnée par Mann (*Orientalische Literaturzeitung*, 1909, p. 430-434). — E. AUBIN, *La Perse d'aujourd'hui.* L'auteur a visité les villes saintes du chiisme ; rectification de quelques traductions fautives. — SA'D UDDIN WARAWINI, *The Marzuban Nama.* L'importance de cet ouvrage dont Schefer avait donné déjà des extraits est justement signalée, mais M. Huart aurait pu rappeler que les rapports du *Marzuban Nama* avec la *Fakihat el Kholafa* d'Ibn 'Arabchah avaient été signalés pour la première fois par Chauvin (*Bibliographie des ouvrages arabes*, II, *Kalilah*, Liège, 1897, in-8, p. 210-215). — FRILLAY, *La Perse littéraire.* Ce résumé anthologique est bon ; il est fâcheux que des confusions se soient produites dans l'attribution des miniatures qui y sont jointes. — GIBB, *A history of ottoman Poetry*, t. VI. Éloge de cet avant-dernier volume de l'histoire de la poésie ottomane destiné à remplacer l'ouvrage vieilli de De Hammer. — J. FRIEDLAENDER, *The heterodoxies of the Shiites.* L'auteur, estimant que le germe des idées chiites doit être cherché dans un compromis entre une croyance juive messianique et une doctrine chrétienne docétique, a extrait de l'écrivain espagnol Ibn Hazm, relativement indépendant de certaines tendances musulmanes, les chapitres relatifs au chiisme. Le commentaire méritait plus d'éloges que

ne lui en a donnés M. Huart. Aux corrections indiquées par ce dernier, on peut ajouter celles-ci : 2e partie, p. 19, il nous reste sur les Berghouata d'autres sources qu'Ibn 'Adzari, par exemple : El Bekri, Ibn Abi Zer', Ibn Khaldoun. P. 37, le mot أرأم au 2e vers, traduit par « marks » avec un point d'interrogation est le pluriel de رئم (cf. Imrou'lqaïs, *Mo'allaqah*, v. 3 ; Lebid, *Moall.*, v. 14 ; *Diwan*, XL, 41 ; XLIII, 2 ; Aour b. Hadjar, *Diw.* XXIII, 24, etc. P. 109, à propos d'Abou Moslim et de sa disparition, on pouvait rappeler l'ouvrage historique de ce nom analysé par Vambéry, *Čagataische Sprachstudien* (Leipzig, 1867, p. 37). — Bel, *Tlemcen et ses environs*. Éloge mérité de ce livre.

Novembre-décembre. Comptes rendus : V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. XI. C. R. par Bouvat. Simple annonce d'un livre qui méritait mieux. — Tant'aouy Djawhary, *Nidham el 'alam*. Ouvrage touffu et rempli de redites d'un auteur qui s'efforce de concilier, pour diriger les sociétés, les lois divines et la raison humaine. Les premières sont représentées par l'esprit du Qorân dégagé de la lettre. Il est peu probable que cette théorie trouve beaucoup de partisans soit chez les Musulmans, soit ailleurs. C. R. par Ismael Hamet.

Xe série, t. XV, 1910 (1er semestre).

Janvier-février. Cl. Huart, Le *Diwân de Salama ben Djandal*. Publication, d'après un manuscrit de la mosquée de Sainte-Sophie, du Dîwân d'un poète arabe antéislamique. Il est à remarquer, comme le montre la préface du P. Cheikho (*Diwân de Salamah*, Beyrout, in-8, 1910, p. 3-4), que M. Huart n'a nullement découvert ce manuscrit dont une copie avait déjà été faite en 1889 par M. Haffner ; bien mieux, un autre manuscrit a été copié à Alexandrie. L'édition de M. Huart est très défectueuse ; l'auteur ne semble pas s'être douté que la pièce III avait été déjà publiée par M. Ahlwardt dans les *Açma'ijjat* (*Sammlungen alter arabischer Dichter*, t. I, Berlin, 1902, p. 50-52). On pourrait relever d'autres lacunes : il me suffit de renvoyer à l'édition du P. Cheikho. — Dufresne, *Un conte kurde dans la région de Sô'örd*. Il est à remarquer qu'il renferme des parties chantées. — Addaï Scher, *Épisodes de l'histoire du Kurdistan*. Récits, traduits du syriaque, des persécutions subies par les chrétiens de la part des Musulmans aux XIIIe, XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, et histoire de Mohammed pacha (Mirkor) qui fut célèbre par son énergie et maltraita les chrétiens au XIXe siècle. Bibliographie : A. Glyn Leonard, *Islam, her moral and*

spiritual value. Ouvrage destiné au grand public et conçu dans un esprit favorable à l'islam. Du reste l'auteur n'a pas compris Mohammed qui serait d'après lui un dyspeptique hypocondriaque. Quelques erreurs d'interprétation. C. R. par Cl. Huart.

Mars-avril. Bibliographie. Léon Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie et ses œuvres*; id., *La théorie d'Ibn Rochd*. Éloges de ces deux livres qui marquent en France une résurrection des études philosophiques arabes. Popescu-Ciocănel, *Mohamed si opera sa*. Le compte rendu aurait pu être plus sévère pour cette brochure dont l'auteur ne semble pas même connaître la profession de foi musulmane. C. R. par Cl. Huart. — Kramp, *Auswahl pseudo-davidischen Psalmen*. L'auteur de l'article, M. Schwab, signale l'intérêt de ces psaumes fortement teintés d'islamisme. — 'Abd ul Aziz, *L'islamisme et l'union des éléments*. Plaidoyer en faveur de la tolérance que les non-musulmans doivent rencontrer en Turquie. — Abu'l Mahasin Ibn Tagri Berdi, *Annals*, éd. Popper. Corrections au texte de cet ouvrage. Comptes rendus par Cl. Huart.

Mai-juin. Bibliographie. Ahmad al Wanscherisi, *La pierre de touche des Fetwas*, trad. par E. Amar. L'auteur du compte rendu signale un certain nombre de bévues du traducteur, entre autres Ifriqya, prise pour une ville de Syrie. Le nombre pouvait en être augmenté : ainsi p. v-vi Wancheris donné comme un « village, situé dans la province de Bougie (*sic*) entre Badjâ et Constantine » (!). Le Wancheris (ou Ouarsenis) est une montagne, à l'ouest d'Alger et au sud d'Orléansville. — V. Rosen, *Pervii sbornik Poslanii Babuda Behoullakha*. Texte arabe et persan d'une œuvre du continuateur du Bâb. Le texte arabe renferme des incorrections dues à ce dernier ; l'arabe n'étant pas sa langue maternelle. Compte rendu par Cl. Huart.

X^e^ série, t. XVI (2e semestre).

Juillet-août. Max van Berchem, *Sur la route des villes saintes*. Observations intéressantes sur l'ouvrage des PP. Jaussen et Savignac (*Mission archéologique en Arabie*) et surtout sur la quatrième partie ; notes épigraphiques. — Bibliographie : Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols de Rachid eddin*. L'auteur du compte rendu, Cl. Huart, fait ressortir l'intérêt de cette publication dont Quatremère et Bérézine ne nous avaient fait connaître que des fragments. L'article se termine par un certain nombre de corrections. — Yaqout, *The Irshad el 'Arab*, t. III, part. I, éd. Margoliouth. Simple annonce du livre par L. Bouvat.

JOURNAL OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY.

1908.

Janvier. E. BROWNE, *Suggestions for a complete edition of the Jamiʿ ut tawarikh.* L'ouvrage de Rachid ed din étant en persan comparable pour l'importance à celui de Tabari en arabe, M. Browne décrit plusieurs manuscrits qui pourront servir à l'édition projetée par M. Blochet. — ANN. BEVERIDGE. *The Babar-Nama.* Description sommaire des manuscrits qui aideront à donner une édition définitive, toujours attendue, des mémoires de Baber. — Miscellaneous communications : BEVERIDGE, *The Autorship of Dabistân.* L'auteur de ce livre ne serait pas Zulfaqar Khân, mais Mîr Zulfaqar surnommé Mirbad Shah avec qui on a eu le tort de le confondre.

Noticesof books : LONGWORTH DAMES, *Popular poetry of the Baloches.* C. R. par W. GEIGER. La troisième, la quatrième et la cinquième partie de ce remarquable recueil sont remplies par des chants religieux et didactiques. — AHMAD I KIRMANI et PHILLOTT. *The adventures of Haji Baba,* traduction persane de l'ouvrage de Morier, le meilleur qui ait été écrit sur la Perse et les Persans. L'un des traducteurs (Ahmad i Kirmani) fut exécuté à Tebriz en 1896, comme complice de l'assassinat de Nasr ed din Chah. — MANUCCI, *Storia do Mogor.* Traduction anglaise par W. Irvine d'un ouvrage très important sur l'histoire de l'empire mogol au XVIIIe siècle qu'on ne connaissait que par l'extrait abrégé du P. Catrou. C. R. par DONALD FERGUSON. — HERZFELD, *Samarrâ, Aufnahmen und Untersuchungen zur islamischen Archæologie.* C. R. par T. W. PINCHES de l'ouvrage consacré aux recherches faites dans les ruines de cette ancienne capitale, explorées aussi par le général de Beylié et M. Massignon. — MARGOLIOUTH, *Umayyads and Abbasids,* trad. de l'ouvrage de Zaydan. Malgré tous les soins de l'auteur, ce livre est sujet à critique au point de vue européen. Un certain nombre d'erreurs y sont signalées et il eût été à désirer que M. Margoliouth ajoutât quelques notes. C. R. par E. W. BROOKS. — DE GOEJE, *The Travels of Ibn Jubair* ; quelques corrections au texte. — ALAWIZADAH FAID ALLAH, *Fath ar Rahman,* concordance du Qorân plus détaillée que les autres. — RAGHIB ISPAHANI, *Al Mufradât.* Ce dictionnaire du Qorân rendra de grands services. — SAYID AL BAKRI, *Mostakbil al Islam* et *Saharij al Leila.* — RAFIY BEY ASHHAR, *Mashâhir el Islam* : Biographies des anciens héros de l'islam. C. R. par D. S. MARGOLIOUTH. Notes on

quarter : Sir MORTIMER DURAND, *Nadir-Shah*. Intéressante notice sur ce personnage qui faillit au XVIIIe siècle imposer le sunnisme à la Perse.

Avril. AMEDROZ, *Tales of official life from the Tadhkira of Ibn Hamdun*. Récits tirés de la grande encyclopédie inédite de cet auteur et comparés avec ceux d'autres chroniqueurs. Ces extraits font désirer la publication de l'ouvrage entier. Miscellaneous communications : D. MARGOLIOUTH, *Zaidan's Umayyads and Abbasids*. Réponse à la critique de E. W. Brooks. — WHINFIELD, *The Seven-Headed Dragon*. Interrogation sur l'origine du dragon à sept têtes qui boit son propre sang et auquel ont été comparés l'amoureux et le panthéiste Hallâdj. Faut-il y voir l'ancien dragon mythique des Persans (Azhidahaka) ? ou a-t-il une origine syrienne ? ou encore est-il une variante du mythe babylonien de Tiamat ?

Juin. Sir H. HOWORTH, *The factitious Genealogies of the Mongol Rulers*. Étude sur les légendes musulmanes qui, chez Hamd Allah Mustôfi, Mirkhond, Rachid eddin, Abou'l Ghâzi, cherchent à rattacher les Turks et les Mongols à un des fils de Noé et imitent, en interpolant des noms, les procédés de la Bible et du Qorân. — Miscellaneous communications : A. S. BEVERIDGE, *The Babar Nama*. Examen de la version latine de Kehr, faite vers 1739 et qui renferme des détails inconnus ailleurs. Notices of books. KELLER, *Kitâb Bagdad* d'Ahmed ibn Abi Tahir. Quelques corrections à la traduction C. R. par H. F. A. MARGOLIOUTH, *The Irshad al Arib* de Yaqout, corrections au texte par J. DE GOEJE.

Octobre. Notices of books. M. JORGA, *Geschichte des osmanischen Reiches*, t. I. Rectifications de traduction de termes spéciaux empruntés aux langues musulmans. On peut reprocher aussi à l'auteur son manque de critique par rapport aux sources orientales. C. R. par D. S. MARGOLIOUTH.

1909.

Janvier. HOUTUM-SCHINDLER, *Marco Polo's Travels, his arbre* « sol » *not* « sun-tree » *but cypress of Zoroaster*. L'auteur relève quelques erreurs dans la traduction du Dr. Lemke, publiée à Hambourg en 1897. Il montre ensuite que « l'arbre seul » du voyageur vénitien est, non pas un arbre du soleil (Ramusio : *albero del sole*) mais un cyprès et que c'est une interprétation du mot persan *dirakht-i-sol* « arbre-cyprès ». Le mot *sôl* est dialectal ; le vrai mot persan est *sarv* et Marco-Polo, ne l'ayant pas compris, s'est borné à le transcrire. Il paraît l'avoir confondu avec « l'arbre sec » de Mamré, planté, suivant la légende,

par Abraham et coupé par l'empereur Constantin. Il existe aussi un « arbre sec » qui est celui « de la connaissance » dans le Paradis et que Seth aurait vu. Le « *dirakht-i-sol* » aurait été planté par Zoroastre; il fut coupé par ordre du Khalife El Motawakkil pour être transporté à Samarra où il n'arriva qu'après la mort de ce prince. Une autre légende prétend que sur le tombeau du Cheikh Abou Abdallah Dahistani à Bistam, existait un autre arbre sec provenant du bâton de Moïse. Aujourd'hui il a disparu, comme a pu le constater M. Houtum Schindler qui visita cette ville le 10 de moharram 1876, anniversaire de la mort de l'imâm *Hosain*, fils de Ali. — Id., *Alamût amût*. Ce nom de la célèbre forteresse des Assassins signifie « nid d'aigle » et ne vient nullement d'une contraction d'*âluh amûkht*, comme l'a pensé M. Browne, d'après Ibn al Athir. Il est à remarquer d'ailleurs que la somme des chiffres représentés par *âluh amût* est 483, date de l'occupation de cette forteresse par le grand-maître des Assassins, *Hasan Sabâh*.

Avril. Miscellaneous communications. G. A. Grierson, *A Folk-tale Parallel*. L'auteur cite deux exemples du langage figuré : l'un emprunté à l'ouvrage du colonel Phillott, *Some Arab Folk-tales from Hazramaut* (Journal de la Société asiatique du Bengale, nouv. sér., II, 401) : l'autre, à celui du docteur Knowles, *Folk tales of Kashmir* (n° 484) qui se retrouvent dans la première histoire du *Vetalapancavinsati* (*Baital-Pacisi*). On peut ajouter qu'il existe, mais sous une forme plus complète dans la légende d'Imrou 'l Qais, cf. El Isbahâni, *Kitâb el Aghâni* (Boulaq, 1285 hég. 20 v. in-4°), T. VIII, p. 74-75; De Slane, *Le Diwân d'Amro 'l Kaïs* (Paris, 1837, in-4°), p. 17-18 du texte 28-31, de la traduction; Perron, *Femmes arabes avant et après l'islamisme* (Alger, 1858, in-8), p. 93-96. — Annette S. Beveridge, *Notes on the Babar Nama*. — D. S. Margoliouth, *Recent arabic literature*. Comptes rendus succincts, mais soignés, des ouvrages suivants : Ahmed Taifur, *Balaghât en nisâ*; Id. *Sechster Band des Kitâb Bagdad*, éd. Keller; Ibn el Qalanisi *History of Damascus* éd. Amedroz; Luciani, *Les Prolégomènes théologiques de Senoussi*; Jurji Zaidan, *Al 'Arab kabl al Islâm* (il manque de critique et surtout quand il s'agit des sources); Tant'awi Jawhari, *Nizâm al 'Alâm wa'l Umam*, t. II; id. *Nahdat al Umma*; Sulaïman Bustani, *'Ibrah wa Dhikrâ*. — Annette S. Beveridge, *The Key to the Hearts of Beginners*. Traduction d'un recueil de contes écrit en persan par Bibi Brooke, seconde femme du Dr Richardson qui l'épousa dans l'Inde. Elle était d'origine Kachmirienne, bien qu'on ignore sa famille. Ces contes furent recueillis par Miss Olivia, nièce

du docteur Brooke, laquelle vivait chez son oncle et à qui on doit la première connaissance de ce recueil. Les contes paraissent venir du Kachmir.

Juillet. DUNCAN B. MACDONALD, *Maximilian Habicht and his recension of the thousand and one nights*. On avait cru que pour son édition des *Mille et une nuits*, Habicht avait fait usage d'un manuscrit tunisien différent, pour la rédaction, des manuscrits égyptiens qui ont été la base des éditions du Qaire, de Boulaq, de Calcutta et de Bombay. Une étude approfondie des papiers de Habicht a amené M. Macdonald à des conclusions irréfutables et très importantes pour l'histoire des *Mille et une nuits*. Il n'y a jamais eu de manuscrit tunisien. L'édition de Habicht est un mélange de textes de diverses provenances ou de rédaction d'un juif, Mordecaï ibn Hajjar, originaire de Tunis, le même qui dicta à Knœs, d'après un manuscrit appartenant à Mustapha-Efendi, du Caire, le conte des *Dix vizirs* publié en 1807. La démonstration est aussi claire que possible et cet article a une grande importance dans l'histoire de la composition des *Mille et une nuits*. — Miscellaneous communications : R. P. DEWHURST, *The Inscriptions in the Khusrau Bâgh at Allahabad*. Additions au mémoire publié sur ces inscriptions par M. Beveridge : quelques rectifications de détail. M. Dewhurst a réussi à identifier le second poème gravé sur une tombe : c'est un ghazal du fameux poète persan Khaqani. BEVERIDGE, *Ibrahim ben Adham*. Dans une peinture entrée au musée de Dehli et considérée à tort comme représentant le Christ servi par des anges, M. Beveridge a reconnu qu'il s'agissait d'un trait du célèbre ascète Ibrahim ben Adham, tel qu'il se trouve dans le *Siyam-l Aqtab* d'Allah Diyah dont l'œuvre persane manuscrite existe au British Museum. Après avoir quitté son royaume, Ibrahim arrive sur le bord du Tigre et y voit un derviche à qui un ange apporte chaque jour de la nourriture. Bibliographie. MARGOLIOUTH, *The Irshad al Arib* de Yaqout, t. II. Éloge mérité de cette publication ; quelques corrections du texte. C. R. par I. GOLDZIHER.

Octobre. H. BEVERIDGE, *The Magazine of Mysteries* by Nizami of Ganja. Traduction de deux légendes du célèbre recueil de Nizami, connu déjà par les travaux de Jones et de De Hammer, que celui-ci n'aura pas de peine à faire oublier. Le texte avait été publié par Bland. Ces légendes sont : *Jésus et le chien mort* et *Le vieux briquetier*. D'après les recherches de l'auteur, l'ouvrage aurait été composé en 567 hég. — H. BEVERIDGE, *'Omar Khayyam*. La légende d'après laquelle la tombe de 'Omar Khayyam aurait été couverte de fleurs se trouve dans le *Nigâ-*

ristân de Qazi Ahmad Ghaffari, extraite du *Madjmou' an Hawâdir* de Nizâm eddin Arouzi et non de son *Chahar Maqâla* où elle se trouve plus développée.

1910.

Janvier. Vincent A. Smith, *Ibrahim ben Adham*. L'auteur montre qu'un thème traité souvent par les artistes de l'époque indo-persane ou moghole et représentant un saint à qui des anges offrent de la nourriture, ne doit pas être interprété par le Christ, mais par Ibrahim ben Adham. Bibliographie. Manucci, *Storia de Mogor*, tr. Irving, t. IV. C. R. par Casartelli (voir janvier 1898. — Leone Caetani, *Annali dell' Islam*, t. II. C. R. par Hirschfeld. Éloge du livre, non seulement à cause de la foule des matériaux qui y sont rassemblés, mais encore en raison de la critique qui y est appliquée.

Avril. D. Margoliouth, *'Omar's Instructions to the* Kadi. Réimpression d'un texte qui se trouve dans Djahizh (*Bayân*, I, 169); Mubarrah (*Kâmil*, I, p. 9); Ibn Qotaïbah (*O'youn el akhbâr*, p. 87); Ibn 'Abd Rabbih (*El 'Iqd el farid*, I, 33); Mawerdi (*El Ahkâm es Soltanyya*, p. 119-121); Ibn Khaldoun (*Prolégomènes*, I, 184). Le texte adopté est celui d'Ibn Qotaïbah; les variantes des autres éditions sont données à la suite. C'est un traité assez ordinaire. Le Khalife recommande l'équité quelle que soit la condition des parties; si le juge reconnaît que son premier jugement n'est pas juste, il ne doit pas hésiter à le changer; dans l'incertitude, on doit procéder par analogie. Il faut, en principe, croire tout Musulman, sauf celui qui a subi une condamnation. La traduction est accompagnée d'un abondant commentaire. Miscellaneous Communications. Whinfield, *The Seven-headed dragon* (suite). L'auteur reconnaît dans les vers attribués à Hallâdj et dans ceux du *Mantiq uttair* le souvenir d'une légende formée par l'amalgame de trois traits populaire : le mythe du dragon; le mythe du démon « Flèche » dont on trouve la description dans le Midrach; enfin un souvenir de l'ancienne coutume païenne de manger de la nourriture offerte aux idoles et de dormir dans leurs temples. — Bibliographie. Denison Ross, *History of Gujarat by Mû abû Turâb Vali*. Ce livre offre des renseignements importants sur la période musulmane de l'histoire du Gujarat de 940 à 992 (4 ans avant la mort de l'auteur).

Juillet. Amedroz, *The office of kadi in the Ahkam Soltanyyah of Mawardi*. Le but de l'auteur est d'étudier et de commenter par des exemples et des observations le chapitre de Mawerdi consacré à ce sujet. Il examine d'abord les conditions exigées pour être qâdhi. Elles sont au

nombre de 7 : il étudie ensuite le ressort de sa juridiction, ses devoirs vis-à-vis des parties ; il cite un certain nombre de traits qui se rattachent au rite du refus et peuvent être ajoutés aux exemples que M. Van Gennep a donnés de cet usage (*Religions, mœurs et légendes*, I. Paris, 1902, in-12, p. 137-154). Enrichi de nombreuses citations, souvent tirées d'auteurs inédits, cet article est un excellent commentaire de cette partie de l'ouvrage de Mawerdi traduit par le comte Ostrorog. — H. BEVENTDGE, *An obscure passage in Babar's Memoirs.* Au moyen d'une correction ingénieuse (مختم pour مخيم), l'auteur rend clair un passage qui avait embarrassé Erskine et Pavet de Courteille, et fait du père de Baber, 'Omar Cheikh, un esclave de l'amour, porteur des stigmates dont parle Chardin. — Bibliographie : MARGOLIOUTH, *The Irshad al Arib* de Yaqout, t. III, part 2. C. R. de Goldziher, très favorable, qui continue à signaler l'importance de cet ouvrage et indique quelques corrections. — ROGERS et BEVERIDGE, *The Tuzuk i Jihangiri or memoirs of Jahangir*. Traduction exacte d'un ouvrage qui vient s'ajouter à la collection de mémoires et de lettres de souverains de la dynastie moghole (Baber, Djauher, Akbar, Aureng-Zeb). On y voit, entre autres la preuve que Djihanguir, loin d'être chrétien de fait, sinon de nom, comme le prétendaient les Jésuites, n'était pas davantage musulman. Sans doute, il professait l'éclectisme d'Akbar. L'auteur du compte-rendu, W. IRVINE signale quelques corrections. — *Der Islam*, t. I, part. I. Analyse des articles dont se compose le premier fascicule de cette excellente revue.

Octobre. KRENKOW, *The Diwan of Abu Dahbal Gumahi*. Édition soignée du Diwân d'un poète qui vécut au commencement de la dynastie des Omayyades. Il est célèbre par le poème qu'il avait composé en l'honneur de la fille de Mo'aouyah, 'Atika. Le Khalife lui pardonna son audace et Abou Dahbal se retira à la Mekke, mais il continua à correspondre avec 'Atika. Mo'aouyah étant allé en pèlerinage, montra encore de la modération et de la prudence. Il fit un présent au poète pour lui permettre de se marier et obtint de lui le serment de ne plus avoir de rapports avec 'Atika. Il paraît avoir été compromis dans la révolte de 'Abdallah ben Zobaïr, car le Khalife Solaïmân, non seulement lui pardonna, mais même lui donna un fief à Al Djûzân dans le Yémen. La dernière date que nous possédons pour le poète est contenue dans la pièce XXX adressée au Khalife Oualid, ce qui montre que sa vie fut longue, car il naquit peu après la mort du Prophète et Oualid III fut proclamé en 125. Le Diwân comprend 46 pièces ou fragments de

pièces : on n'en connait qu'un manuscrit à la Bibliothèque de Leipzig, c'est lui qui a servi de base à cette édition. Une traduction est annoncée. Comme doit le faire un éditeur consciencieux, M. Krenkow a recherché les vers qui ne se trouvent pas dans le Diwân et a indiqué les différentes citations. On pourrait indiquer quelques additions. Ainsi le v. 4, de la pièce VII est cité par El Bekri (*Mo'djem*, p. 665, avec la leçon de l'édition ; le vers 2 de la pièce II par Beha eddin El 'Amili (*Kechkoul*, p. 37) ; El Bekri (*Mo'djem*, 260) donne pour le vers 2 de la pièce VI la même leçon que le *Kitâb el Aghâni* (cf. p. 1064, note 4). Cette édition est une bonne contribution à l'histoire de la poésie et de la société sous les Omayyades. — Sykes, *Historical notes on the Khorasan* ; Renseignements intéressants sur un certain nombre de villes du N.-E. de la Perse. Tous, la patrie de Firdaousi ; Khwaja Rabi' qui prit son nom d'un compagnon de 'Ali ; Mechhed, avec un plan et une description des mosquées et du pèlerinage au tombeau de l'imam Riza ; Khargird, Kolat i-Naderi et son moçalla. De nombreuses inscriptions sont reproduites. Bibliographie : Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols*, C. R. par J. Dyer Ball.

(*A suivre.*) René Basset.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

N. B. Emerson. — **Unwritten literature of Hawaii : the sacred songs of the hula**. *Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology*, Bulletin 38. — Washington, 1909.

Les admirables publications du Bureau d'Ethnologie de Washington ont été jusqu'ici consacrées exclusivement aux Indiens de l'Amérique. Mais, en 1906, le Parlement des États-Unis a autorisé le Bureau à annexer à son domaine l'archipel hawaïen. Voilà une conséquence de la pénétration américaine dans le Pacifique, qui ne peut manquer de réjouir tous les amateurs d'ethnographie polynésienne !

A vrai dire, ce nouveau champ ouvert à l'activité du Bureau risque fort d'être assez ingrat, du moins en ce qui concerne l'observation des choses actuelles. De l'ancienne civilisation hawaïenne, battue en brèche depuis plus d'un siècle par toutes sortes d'influences étrangères, il ne subsiste plus guère aujourd'hui que de lamentables débris et une contrefaçon, souvent grossière, à l'usage du tourisme international. La parole est ici à l'historien, au philologue, plutôt qu'à l'ethnographe. L'œuvre la plus urgente est de livrer au public scientifique, en lui en facilitant le plus possible l'intelligence, les précieuses collections de textes qui ont été recueillies jadis par le zèle des Fornander, des Kamakau, des Emerson, et qui sont encore, pour la plupart, en manuscrit. A en juger par ce premier volume, c'est bien ainsi que le Bureau d'Ethnologie a compris sa tâche : s'il la mène à bien, il aura, une fois de plus, bien mérité de la science.

Les anciens voyageurs et missionnaires nous ont maintes fois décrit, sous le nom de *hula*, les représentations théâtrales des Hawaïens, d'un art à la fois naïf et compliqué, où se mêlaient indissolublement la danse, la musique, la pantomime et la poésie, — celle-ci tout ensemble lyrique, épique et dramatique. Mais aucun auteur ne nous avait

encore fait connaître les poèmes chantés au cours de ces représentations. M. N. B. Emerson nous en offre dans ce volume toute une série, dont quelques-uns au moins sont certainement très anciens ; chacun des textes est transcrit, traduit et accompagné d'un commentaire explicatif fort nécessaire, car ces chants sont généralement obscurs et remplis d'allusions mythologiques ou historiques. A ce recueil de documents M. Emerson a joint quelques dissertations, où il traite de la musique, de la mimique et de la poésie des anciens Hawaïens. C'est, en somme, une monographie à peu près exhaustive de la *hula*. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur l'intérêt qu'elle présente pour l'étude de l'évolution esthétique. Déjà Chamisso, qui avait assisté à une de ces représentations, croyait retrouver dans la *hula* le drame grec du temps où le chœur en était encore l'unique personnage. Grâce à la publication de M. Emerson il est possible aujourd'hui de vérifier, mieux que ne le pouvait Chamisso lui-même, jusqu'à quel point ce rapprochement est fondé. En tous cas, il y a ici un ensemble de documents qu'il faudra utiliser lorsqu'on entreprendra d'éclairer par la méthode comparative la genèse de l'art dramatique.

L'historien des religions, lui aussi, doit beaucoup de reconnaissance à M. Emerson. Si, parmi les poèmes qu'il édite, quelques-uns sont purement profanes et chantent des passions toutes humaines ou exaltent la gloire d'un grand personnage, la plupart mettent en œuvre les thèmes de la mythologie. Comme il est naturel, les poètes de la *hula* ont cherché leurs inspirations surtout dans le cycle de Pélé, la déesse volcanique, qui joue un rôle prépondérant dans l'ancienne religion hawaïenne et dont le mythe abonde en incidents dramatiques. Il faut faire une place à part à une série de chants fort remarquables dont M. Emerson nous donne le texte p. 219 et suiv. : ils accompagnaient des pantomimes consistant dans l'imitation de certains animaux. Ces danses font songer aux cérémonies mimétiques du totémisme et il est possible qu'elles en soient dérivées ; on sait que le totémisme a laissé en Polynésie et tout particulièrement à Hawaï des traces nombreuses et certaines.

Ce n'est pas seulement le contenu de ces chants qui nous intéresse. Le théâtre hawaïen est encore étroitement lié au culte : la *hula* est un véritable service religieux. Ses acteurs, chantres et danseurs, forment une confrérie, qui a ses dieux, son culte, son code extrêmement strict, et où l'on n'est admis qu'après une initiation compliquée. Quiconque entre dans la salle du spectacle doit subir une lustration. Pendant la repré-

sentation, tout le monde, acteurs et spectateurs, est *tabou* et soumis à des interdictions sévères : avant la sortie et même avant l'entr'acte, on récite des formules de désacralisation qui rendent leur liberté aux assistants (p. 126 sqq.). Sur tout ce cérémonial, sur les rites, sur le matériel du culte, M. Emerson nous renseigne avec détails, sans jamais négliger de nous donner le texte intégral des prières récitées. C'est ainsi que ce livre, consacré à la « littérature orale » des Hawaïens, est en réalité une contribution fort importante à ce *corpus* de la liturgie polynésienne que nous voyons peu à peu se constituer.

ROBERT HERTZ.

JOSEPH KRAUSE. — **Die Götternamen in den babylonischen Siegelcylinder-Legenden... mit zahlreichen Beiträgen**, von Prof. Dr. Fritz Hommel. — Leipzig, 1911, XII-127 pages.

Cette étude est le développement d'une thèse présentée l'an dernier à la Faculté de Philosophie de Munich. L'auteur s'est proposé, sur les conseils du professeur Fr. Hommel, de réunir dans un ordre systématique toutes les légendes de cylindres babyloniens dans lesquelles se trouvent des noms divins à l'état isolé.

Parmi les intailles babyloniennes, les unes sont anépigraphes, les autres portent une inscription. L'usage de graver sur un sceau le nom de son possesseur doit remonter aux origines de la glyptique ; on le constate dès la période présargonique. Le plus souvent le nom est accompagné du nom du père, afin de distinguer entre homonymes ; parfois on ajoutait la fonction : scribe, archiviste, etc. Au temps de la domination d'Agadé et des rois d'Ur, les courtisans se disent volontiers serviteurs du prince déifié ; des gens de moindre importance sont également mentionnés dans la légende du sceau de leurs clients (Krause, p. 15, oublie ce fait ; cependant il cite Radau, *Early Babylonian History*, qui en donne un exemple). Puis la formule se simplifie et sous la forme « X, fils de Y, serviteur de Z » est seule en usage à l'époque de la première dynastie babylonienne : le prince déifié y figure encore, mais plus souvent il est remplacé par une divinité, quelquefois par un lieu sacré. Sur certaines intailles on ne trouve que des noms divins ; sur d'autres, le nom et la filiation du possesseur. Plus tard, surtout pendant la dynastie kassite, la divinité tient la place principale : le

texte forme une sorte de prière ou de dédicace et la mention du possesseur tend à disparaître.

Il n'y a pas de règle relative au choix de la divinité sous la protection de laquelle se met le Babylonien : tantôt c'est celle-là même qui entre comme élément dans la composition de son nom ou du nom de son père, tantôt c'est une autre divinité. Il n'y a pas non plus de relation nécessaire entre le sujet gravé sur l'intaille et la légende qui l'accompagne. L'auteur, dans la préface, s'étend longuement sur les principales formules et les variantes qu'elles présentent.

L'ouvrage eût été plus facile à consulter si, au lieu de tenter un classement des dieux suivant leur hiérarchie, on s'était borné à les ranger dans l'ordre alphabétique. Chaque légende est transcrite signe par signe et traduite ; elle est précédée de l'indication succincte de la collection qui possède le cylindre ou d'un ouvrage dans lequel il est figuré. Les références ne sont pas indiquées d'une manière assez régulière et parfois sont incompréhensibles. L'abréviation V. S, par exemple, n'est pas marquée dans la liste de la page VII ; PBSA manque également ; RlTr devient RTr. (p. 101) et Rec. Tr. (p. 103) ; que signifie « Barton, HLb » ? (p. 60) ; « Dilbat, Kairo » représente « Gautier, *Dilbat* » ; « Clercq » eût été préférable à « Coll. Cl. »... Ces défauts, l'auteur pourra facilement les éviter dans les études de glyptique qu'il se propose de poursuivre ; son ouvrage n'en demeure pas moins un répertoire fort utile pour quiconque étudie la religion babylonienne.

Les additions et les notes insérées par le professeur Hommel forment une très importante contribution. La plupart de ses remarques concernent la personnalité des dieux et le rôle assigné à chacun d'eux dans la mythologie.

Krausz n'a pu mentionner les cylindres de la Bibliothèque Nationale, dont le *Catalogue* n'était pas encore publié. Je me permettrai de noter les additions suivantes, aussi succinctement que possible :

P. 23. Serviteur de ᵈEllil : BN. 141 ; « ᵈEllil, ᵈNin-lil : BN. 233. — p. 24. Nergal, grand tourbillon, (feu) qui dévore toutes choses, *ag-tur* d'Ellil : BN, 228, est intéressant à comparer avec la légende du cylindre de Munich. — p. 26. ᵈEa, ᵈDam-nun-na : BN. 283. — p. 29. Serviteur de ᵈSin : BN. 288, 290. — p. 31. ᵈSin, ᵈNin-gal : BN. 199. p. 37. ᵈŠamaš : BN. 37, 242, 285, 289 ; ᵈŠamaš, ᵈA-a : BN. 106, 116, 148, 149, 160, 163, 173, 203, 214, 217, 221, 266, 281, 437 ; serviteur de ᵈŠamaš et de ᵈA-a : BN. 117. — p. 42 : prêtresse de ᵈRamman : BN. 96 ; serviteur de ᵈRamman : BN. 195, 207, 208, 240, 250, 447.

487; dRamman, fils du Ciel : BN. 255. — p. 45 dRamman, dSa-la : 118, 144, 182. — p. 46. dRamman et dŠa-la : BN. 147. — p. 49. Serviteur de dAmurru : BN. 119, 215; dAmurru, fils du Ciel : BN. 174, 239. — p. p. 54. Serviteur de dAmurru et de dNin-šubur : BN. 185; Serviteur de dDINGIR-MAR-TU : BN. 188, 202, 224, 256; dDINGIR-MAR-TU, fils du Ciel : BN. 257; dédicace à dDINGIR-MAR-TU (époque kassite) : BN. 302. — p. 59. Serviteur de Nin-IB : BN. 165. p. 61 : cf. addition pour la page 54. — p. 67. Serviteur de Nergal : BN. 110, 209, 227; cf. addition pour la page 24. — p. 74. Serviteur de dGIR : BN. 107 et 122; à dGIR..., serviteur de dGIR et du dieu d'Akkad : BN. 298 (kassite). — p. 77. Dédicaces à Marduk (époque kassite) : 296, 297, 301. — p. 86. Dédicace à dGula (époque kassite) : BN. 303. — p. 86. dNin-si-an-na, dKab-ta : BN. 113, 168. — p. 91. dédicace à dNin-é-an-na (époque kassite) : BN. 295. — p. 96 : dNabu [= AG] : BN. 141. — p. 98. Serviteur de dIšum : BN. 103; dI-šum dNin-MUG : BN. 191; d... dIšum dNin-MUG : 189. — p. 104. Serviteur de dBunini : BN. 201. — p. 107. Serviteur de dŠa-ha-an : BN. 36.

Le dieu Dumu-zi n'est pas mentionné dans les cylindres antérieurement publiés; BN. 111, porte la légende « dInnana, dDumu-zi ».

L. Delaporte.

Paul Perdrizet. — **Cultes et mythes du Pangée.** — 1 vol. grand in-8° de 103 p. avec 4 pl. formant le fasc. I des *Annales de l'Est*, 1910.

Depuis le début de sa carrière les cultes thraco-macédoniens ont formé un des sujets d'études favoris de M. Perdrizet; aux textes épigraphiques qui viennent avec une si heureuse fréquence en renouveler l'étude, il a consacré tant d'ingénieux articles que l'Académie de Berlin lui a confié le soin de recueillir le *corpus* des inscriptions grecques de Macédoine. Le Pangée est une des régions qu'il a particulièrement explorées pour cette fin; tout récemment, il a repris dans un remarquable mémoire, *Skapté-Hylé* (*Klio*, 1910), les questions relatives aux mines d'or de ces montagnes qui dominent la côte de la plaine de Philippes au triple éperon de la Chalcidique. Aussi le titre de son nouveau mémoire permettait-il d'espérer une étude d'ensemble sur la vie religieuse de cette région, dont, en traits peut-être trop brillants, l'*Introduction* indique tout l'intérêt; et, si l'on est un peu déçu de ne pas la

trouver, on doit reconnaître que l'auteur nous prévient qu'il n'a voulu étudier que « le culte pangéen par excellence, celui de Bacchos, en y joignant, parmi les cultes et les mythes de Pangée, ceux qui paraissent avoir eu avec la religion dionysiaque les rapports les plus étroits. »

On voit donc, d'abord *Rhésos*, ce roi des Thraces célèbre par ses chevaux dans l'*Iliade* et qui passait pour le protecteur de la chasse, surtout dans le Rhodope où il avait un sanctuaire fameux. Son nom homérique Ῥῆσος est une adaptation grecque du thrace Ῥαΐζος qui équivaudrait à *regius* puisque le *rēg* indo-européen donne *riz* en thrace comme *rix* en gaulois; c'est donc un de ces dieux thraces désignés par une épithète de culte et dont le nom propre — s'ils en ont eu un — reste caché; on compte maintenant par centaine les divinités locales de la Thrace qu'on invoque en faisant précéder de κύριος (avec ou sans ἥρως ou θεός) l'adjectif topique tiré du nom de la localité dont il est comme le saint protecteur. Rhésos serait le « seigneur » du Rhodope et, à la fois chasseur et cavalier, ce serait l'un de ces dieux que les Thraces, en sculptant sur leurs stèles l'image d'un cavalier bondissant à la poursuite des fauves, espéraient propitier assez pour qu'il les reçût à sa suite dans la « chasse sauvage » qu'il menait sur les monts. Bacchos lui-même est représenté ainsi sur un relief de la vallée du Strymon et, comme Rhésos, dans la tragédie qui porte son nom, est qualifié de Βάκχου προφήτης, on peut croire qu'il était une hypostase du Dionysos thrace à la façon de Lycurgue, de Penthée et d'Orphée lui-même. Leurs mythes, dont le déchirement du héros par les Bacchantes est le trait commun, sont autant d'interprétations savantes du même rite agraire bien connu depuis les travaux de Mannhardt et de Frazer.

Ces rites agraires paraissent conserver en Thrace un caractère totémique : M. Perdrizet a bien montré que l'*alôpekis* que portent les Thraces est, à l'origine, la dépouille du renard sacrifié par ses fidèles, et, s'il ne paraît pas admettre avec S. Reinach, qu'Orphée soit un ancien dieu-renard, il reconnaît que le nom de Βασσαρός ou Βασσαρεύς donné au dieu et celui de Βασσάραι donné à ses prêtresses indiquent que Dionysos s'est superposé, en certaines parties de la Thrace, au renard sacré appelé *bassara* en Thrace; il va même jusqu'à croire que c'est une ancienne tribu de « Renards » qu'il faut voir dans la grande nation thrace des Βησσοί, qui possédaient au Rhodope le grand sanctuaire de Dionysos et à qui les Satres du Pangée demandaient le prophète de leur oracle du dieu. Si M. Perdrizet avait admis qu'*Orpheus* « le sourcilleux » est l'un des surnoms du dieu-renard, il n'aurait pas

été obligé de combattre avec des arguments qui sont loin d'être décisifs l'opinion de Maass qui, dans son *Orpheus*, place dans le Pangée un oracle d'Orphée : Perdrizet soutient que cet oracle appartenait à Dionysos. Mais ne peut-on concilier les deux thèses en attribuant l'antre prophétique à *Dionysos Orpheus*? Et ne pourrait-on aussi voir un ancien dieu-loup, dans Lycurgue tant de par son nom que par ce que l'on sait du culte du loup à Delphes où Dionysos a précédé Apollon? N'aurait-on pas de même un vieux dieu-cheval dans Rhésos célèbre par ses coursiers[1]?

M. Perdrizet pousse même plus loin sa revendication de Dionysos pour le Pangée. A l'interprétation ordinairement admise du nom du dieu, Διὸς νῦσος « fils de Zeus », il en préfère une qui verrait dans *dio-* un équivalent thrace de *deus* et qui rapprocherait *nysos* de *Nysa*. Les deux traditions en présence, celle qui fait élever Dionysos dans les grottes de Nysa, et celle qui lui donne pour nourrice la nymphe Nysa ou les Nymphes Nysiennes s'expliqueraient aisément, si, au lieu de chercher avec les mythographes anciens Nysa en Asie, jusqu'en Arabie ou en Égypte, on y reconnaissait le nom thrace du Pangée. Dionysos serait « le dieu de Nysa ».

Pour le plus connu des noms du Dionysos thrace, *Sabazios*, M. Perdrizet développe aussi une théorie nouvelle. On a très rapidement admis l'ingénieux rapprochement fait par Jane Harrison entre *Sabazios* et *sabaium* qui désignait chez les peuples de l'Illyricum une sorte de bière. On sait que cette boisson était nationale chez ces peuples et l'on conçoit aisément que Sabazios y ait incarné l'esprit de la bière avant que l'introduction de la vigne ne l'ait transformé en dieu du vin. Les arguments que M. Perdrizet oppose à cette théorie me semblent peu probants. J'éprouve même quelque difficulté à les saisir. Qu'importe que la bière se dise plutôt, en thrace, βρῦτον ou ζῦθον? Ce sont là des désignations génériques pour les boissons fermentées et σαβάϊον peut aisément avoir vécu à leur côté comme désignation plus particulière d'une

1) Outre la légende des Amazones, deux découvertes épigraphiques récentes rendent vraisemblable l'existence d'une déesse-cavale chez les Thraco-Phrygiens (ce serait à elle qu'il faudrait rapporter les monuments des régions balkaniques classés comme *Epona*) : la Μήτηρ Ἵππα dont J. Keil s'est occupé dans le *Wiener Eranos*, 1909, 102 et O. Kern dans le *Genethliakon Robert*, 1910, 89 — et l'Ἄρτεμις Πῶλος de Thasos à propos de laquelle j'espère reprendre la question. Les fouilles de Lato en Crète m'ont fourni de petits reliefs archaïques où une déesse ailée tient de chaque main un petit cheval cabré.

espèce de bière. Si le mot nous est connu comme spécialement dalmato-pannonien, M. P. cite lui-même le texte qui prouve qu'il avait passé en Asie Mineure avec les Thraco-Phrygiens. Si l'épithète prétendue de Dionysos de Βραϊτής, que Jane Harrison avait rapprochée de *braisium* (d'où brasseur, brasserie), n'est due qu'à une mauvaise lecture d'une nscription de Delphes, sa théorie même n'en est guère atteinte et l'épithète de Βρόμιος n'en mérite pas moins d'être rapprochée de βρόμος = avoine. Enfin, si l'on n'accuse pas d'ordinaire les Sabaziastes d'ivresse, n'est-ce pas précisément que, dans leurs mystères, la bière se maintint longtemps contre le vin?

De plus, je ne vois pas trop comment concilier les deux rapprochements que M. Perdrizet reprend pour les opposer à l'explication de *Sabazius* par *sabaium* : il rappelle d'une part les démons des bois que les Macédoniens appelaient Σαυάδοι ou Σαβάδοι, d'autre part σαβοῖ, le cri rituel des Sabaziastes, qui sont appelés parfois plus brièvement Σάβοι. *Saboi* ne me paraît pas être un cri spontané à la façon de l'αἰαῖ des pleureuses d'Adonis, de l'εὐοῖ ou du ἴακχος d'où viendraient les noms de Dionysos : *Évios* et *Iakchos-Bakchos*. D'ailleurs, le refrain complet des Sabaziastes est εὐοῖ σαβοῖ, refrain, où εὐοῖ seul est une onomatopée (cf. ὕης Ἄττης et αἰαῖ Ἄδωνιν); le *saboi* qui suit ce cri doit avoir une signification propre. Si c'est bien une boisson consacrée qu'il désigne, quoi de plus naturel que de la voir invoquée dans le refrain des fêtes qui célèbrent le dieu qui la personnifie?

La bière et la vigne, le renard et, peut-être, le loup et le cheval, sont-ils les seuls vestiges de la phyto et de la zoo-lâtrie primitives qu'on retrouve chez le Dionysos thrace? M. Perdrizet en indique deux autres : la nébride des Ménades, dépouille du faon ou du chevreau mystique dont elles se partageaient les morceaux pantelants aux orgies du dieu; le thyrse, avec le lierre qui l'orne, que les Bacchantes mettaient en pièces comme le faon. L'origine totémique de ces deux rites a été depuis longtemps reconnue par l'école ethnographique. Mais M. Perdrizet a ajouté un precieux argument à leur hypothèse en montrant que, chez les mystes de Dionysos, pour mieux marquer leur communion avec le dieu, les femmes se tatouaient un faon sur la peau, les hommes une feuille de lierre. Pour eux, la force du dieu résidait dans le lierre ou dans le faon et il est curieux de suivre avec M. P. cette conception primitive se maintenant inconsciemment dans des images d'époque gréco-romaine qui représentent le Dionysos qu'une inscription du Pangée

désigne alors sous le nom de *Botrys*; il est tout entier vêtu — ou plutôt formé — d'une grappe gigantesque.

Avec cette inscription, M. P. touche de nouveau, à la fin de son mémoire, au Pangée. Il s'en est, comme on l'a vu, beaucoup écarté, et c'est plutôt un aperçu sur le culte de Dionysos qu'il nous a donné[1].

1) Je réunis ici quelques *addenda* et *corrigenda* dans l'espoir qu'ils rendront service à M. P. pour la suite de ses études sur les mythes et cultes du Pangée, encore qu'ils ne risquent guère d'échapper à son information si étendue. P. 14. Sur le transfert du corps de Rhésos à Amphipolis, voir maintenant F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, 1910. — P. 17. La conjecture de M. P. qui fait dériver Ῥῆσος de Ῥαίζδας se trouve confirmée par une inscr. inédite d'ép. romaine de Thasos qui donne le nom sous la forme de passage Ῥαισκος (Peut-être faut-il faire aussi entrer en ligne compte un Ῥαέσας, cf. Milne, *Catal. du Caire*, à l'index). — P. 18. Est-ce que l'épithète Κυρβαλίνδας que porte le Dionysos thrace, que M. P. explique par βαλήν (ou βαλλήν), titre donné au roi thraco-phrygien (cf. le Décébale) ne devrait pas plutôt être considéré comme une forme thraco-macédonienne de φαλλός? Ce serait une épithète qui conviendrait à un dieu ithyphallique comme devait être l'Orthanès des Thraco-Pélasges et c'est précisément aux Pélasges que les Grecs auraient emprunté la coutume τοῦ Ἑρμέω τὰ ἀγάλματα ὀρθὰ ἔχειν τὰ αἰδοῖα (Her. II, 51). — P. 34. Le nom de Λυκοῦργος ne doit-il pas s'interpréter « chasseur de loup »? Le culte du loup a laissé des traces certaines tant au *Lykaion* arcadien avec ce loup-garou qu'est Lykaios que sur la *Lykôreia* delphique (sur le loup à Delphes, je crois avoir apporté des faits nouveaux dans *BCH*, 1910, p. 279). — P. 35, 3 lire : *The problems*. Je m'étonne que M. P. n'ait pas cité les belles pages consacrées par A. Verrall à la religion dionysiaque à propos des *Bacchantes* (réimprimées dans *The Bacchae and other Essays*, 1911). — P. 38, 86. C'est de Cappadoce que le nom de *Nysa* paraît s'être introduit dans les familles royales hellénistiques. M. P. semble placer à l'époque romaine — puisqu'il la fait passer par la *Via Egnatia* — l'influence de la religion de la Grande Mère anatolienne sur celle de la Thrace. Mais l'Ἑκαταΐς Σαγγαρίου dont il cite l'épitaphe remonte au IVe siècle et il en est sans doute de même d'une Νυσα Σαγγαρίου inédite de Thasos. J'espère reprendre la question ici à propos de cette inscr. et pense plutôt à une communauté originelle. — P. 54. A l'exemple donné d'une Thrace portant le nom du *Mestos* qui se jette dans la mer en face de Thasos, ajoutez trois inscr. de cette île, *IG.*, XII, 8, 630, 627 et 471 (dans cette dernière on lit Μεστοκέλμεως et M. Picard et moi en avons trouvé une qui donne Μεστίζλμεως). — P. 56. La lecture proposée par G. Seure pour certaines pièces de Nicopolis (pourquoi M. P. appelle-t-il la ville *Istros*?) : θεοῦ κυρ(ίου) Σα(βαζίου) me paraît préférable au Σα(ρά)π(ι)δο(ς) préconisé par M. P. — P. 69. Est-ce vraiment au Dionysos thrace, prédécesseur d'Apollon, à Delphes, que celle-ci doit « d'avoir été le grand institut oraculaire de l'antiquité? » N'est-ce pas plutôt à celui de la Terre dont les gouffres delphiques avec leurs exhalaisons paraissaient comme autant de bouches prophétiques? — P. 76, 4. Lire : weltliches. — P. 81. La

L'origine de ce mémoire, né de leçons faites à Nancy pour faciliter aux étudiants l'intelligence des *Bacchantes* d'Euripide, explique sa structure si discursive et le ton, parfois oratoire, qui allie des plaisanteries doctorales à des accents presque lyriques. Cette origine explique aussi, sans doute, qu'en plus d'une page, on ne trouve que le résumé d'idées familières à tous ceux qui se sont occupés de ces questions. Il était excellent, d'ailleurs, de les présenter aux étudiants sous une forme si séduisante. Dans le présent compte rendu nous les avons naturellement laissées de côté, essayant seulement de grouper ce qu'il y a de plus original dans ce beau mémoire et nous espérons que, tenant à cœur de justifier son titre, M. P. nous permettra bientôt d'étudier à sa suite les autres cultes et mythes de « la montagne sainte ».

A. J.-Reinach.

Alfred von Domaszewski. — **Abhandlungen zur römischen Religion**, in-8°, 240 p et 26 fig. — Berlin-Leipzig, Teubner, 1909.

Dans ses études sur l'armée impériale, études dont il est devenu le plus éminent spécialiste, M. v. D. a eu souvent l'occasion de toucher aux questions religieuses qui s'y rapportent de près ou de loin. Son étude sur *la religion de l'armée romaine* est restée célèbre, et il est regrettable qu'il n'ait pas songé à la réimprimer, en la complétant, dans le recueil d'articles relatifs à la religion romaine qu'il publie aujourd'hui. C'en eût été la pièce de résistance. Tel qu'il est, néanmoins, et malgré que

linguistique permet sans doute de rapprocher les Σάβοι, mystes de Sabazios, de la peuplade thrace des Σάπαι. On pourrait de même en rapprocher Σάος, l'un des dieux de Samothrace, et les Σαΐοι de la côte voisine. Mais que conclure de semblables rapprochements? Peut-on prétendre que ces peuplades aient pris le nom de leur dieu? Quant au roi thrace nommé par Diodore Βαρσαβᾶς, j'avais aussi (*Rev. arch.*, 1909) soupçonné l'influence déformatrice du nom de Βαραββᾶς, mais j'ai relevé depuis des noms thraces assez semblables pour qu'on puisse maintenir cette forme sans avoir besoin de l'explication de M. P., qui est, d'ailleurs, fort plausible. — P. 97. M. P. vient de reprendre la question du tatouage religieux dans l'*Archiv. f. Religwiss.*, 1911, p. 76. Il faut peut-être ajouter aux statues archaïques qui seraient ornées de tatouages celle de Chios que Mlle Zolôtas a reproduite dans l'Ἀθηνᾶ de 1908, pl. 19 (c'est, je crois, celle qui n'était connue que par un croquis de Conze, *Ath. Mitt.*, 1828, p. 156).

plusieurs des articles qui y sont réimprimés soient sans rapport avec l'histoire religieuse, ce recueil renferme beaucoup de morceaux très importants pour les études qui répondent au titre. Les analyses qui suivent en feront foi.

I. L'animal porté sur l'enseigne d'une légion serait le signe du zodiaque qui se trouve en rapport particulier avec sa création. Ainsi, les légions créées par Jules César auraient pour emblème le taureau, signe qui préside au mois de *Venus Genitrix* protectrice des *Julii*; le capricorne, sous lequel naquit Auguste, devint l'enseigne de ses légions; Domitien donna le bélier à la *legio Iª Minervia* parce que Minerve, envers laquelle il avait une dévotion particulière, présidait au mois dont le signe était le bélier; la *legio III Concordia* a pour emblème la cigogne qui passe pour l'oiseau amical entre tous; le scorpion des prétoriens leur viendrait de ce que Tibère, leur réorganisateur, était né sous ce signe. — Exacte, sans doute, dans ces cas particuliers, cette théorie ne me paraît pas suffire à expliquer le culte des enseignes animales. Dans mon article *Signa Militaria* du *Dictionnaire des Antiquités*, je crois avoir indiqué toute la part qui en revient à la zoolâtrie primitive et au totémisme : aux images du dieu-animal que l'on porte à la guerre hissées sur un bâton que j'ai citées dans cet article, on peut ajouter le taureau des Berbères ; ils y voyaient l'image de leur grand dieu Gourzil, qu'Ammon aurait eu d'une génisse (Corippus, *Joh.* IV, 666; V, 22).

II. Quelques remarques sur la *lustratio* à laquelle procédait, avant d'entrer en campagne, chaque armée romaine ou chaque corps d'armée. Antérieurement à celles qui sont si souvent figurées sur les colonnes de Trajan et de Marc Aurèle, D. reconnaît cette scène sur l'arc de Suse, sous Auguste, et sur l'autel du Louvre dédié en 32 av. notre ère par Domitius Ahénobarbus (je maintiens avec Maas, *Ath. Mitth.*, 1910, 338 cet autel à sa date ordinaire; v. D. veut le placer un siècle plus tôt).

III. Examinant un article où Haug avait voulu montrer que Neptune était un des dieux tutélaires de l'armée romaine, D. montre d'où provient cette illusion : 1° le *Neptunus* indigène est le protecteur des sources et des eaux vives; à ce titre, on doit le propitier quand on construit une fontaine ou un pont ; quelques dédicaces militaires lui ont été adressées à ces occasions ; 2° identifié au Poséidon grec, Neptune a été naturellement invoqué comme protecteur de la marine de guerre des Romains.

IV. Partout où Neptune est adoré au bord de la mer on peut relever une influence grecque; les divinités que les Romains, avant cette

influence, invoquaient en s'aventurant sur les flots étaient les *Tempestates*.

V. Minutieuse description, bien connue depuis sa publication dans les *Jahreshefte*, des reliefs de l'Arc de Trajan à Bénévent.

VI. D précise quelques points de l'explication des figures sculptées sur la cuirasse de l'Auguste de Prima Porta. La scène se passe entre le ciel et la terre ; c'est à Mars Ultor, non à Auguste, que le Parthe restitue l'aigle de Crassus ; c'est parce qu'Auguste venait, en 13 av. notre ère de réorganiser la Gaule et l'Espagne, que ces deux provinces figurent à droite et à gauche. Beaucoup de lumière a été jetée sur l'interprétation de la cuirasse par Studniczka, *Rœm. Mitt.*, 1910.

VII. *Silvanus* est le vieux dieu latin des forêts, l'esprit des bois ; il n'eut jamais de temple à Rome, mais seulement la statue élevée sous le *ficus ruminalis* dans *l'area Saturni*. C'est dans les grands bois qu'on réserve un *lucus* en son honneur, qu'on lui offre du lait, qu'on lui sacrifie un porc ; à mesure que le déboisement dénude l'Italie, tandis que les provinces se romanisent, Silvain émigre vers les provinces occidentales où il recouvre les génies des bois indigènes ; tous ceux qui vivent du bois, ou dans le bois, du bûcheron au pâtre, du chasseur au menuisier, l'invoquent comme patron ; habitant dans des profondeurs impénétrables, il devient le protecteur des limites et des seuils ; de la clairière il passe au pâturage en général et aux troupeaux ; de la hutte forestière aux maisons en général ; s'il préside plus particulièrement aux bains pour hommes, c'est pour en interdire l'accès aux femmes que poursuit, à la façon des satyres grecs, cette incarnation des forces fécondantes de la Nature qui n'atteignent nulle part une expression plus auguste que dans les grands bois. Vivant libre, dans la profondeur des bois, il devient, identifié à Marsyas, la personnification de l'affranchissement et sa statue prend sur la place publique le rôle que jouera, dans l'Allemagne médiévale, celle de Roland. Ainsi, peu à peu, la conception de Silvain s'élargit ; cet élargissement, il le doit en partie à ce que, au lieu de l'assimiler à un Satyre, la mythologie gréco-romaine l'égale à Pan à une époque où, par l'effet d'un jeu de mots, Pan était devenu la grande incarnation mâle des forces naturelles. Silvain ne voit, en effet, son culte se développer dans les provinces que là où le chemin lui a été frayé par Pan : ainsi, en Gaule, ses autels sont groupés en Provence s'étendant de là jusqu'au Rhin, où il recouvre le *Sucellus* indigène, sur le chemin tracé par l'influence de Marseille ; en Illyrie surtout, où les colonies grecques de la côte avaient attiré à Pan les esprits locaux des bois, Silvain devient

comme le dieu national et, avec les empereurs illyriens, envahit l'armée romaine (D. aurait dû tenir compte, dans cette réédition, des recherches de Frazer et de Pais sur les rapports primitifs entre *Silvanus* et les *Silvii* et de l'étude que M. Toutain — qui n'a d'ailleurs pas fait usage de son mémoire — a fait de la diffusion du culte de Silvain dans ses *Cultes païens dans l'Empire romain*, I; il aurait dû aussi faire état de l'identification de Silvain à Marsyas sur le *Forum* romain; cf. en dernier lieu, J. B. Carter, *Am. J. Arch.*, 1910).

VIII. Restitution d'une inscription où l'on voit, en 168, les cinq centuries des *statores*, campés à Rome dans les *castra praetoria*, renouveler le *tribunal* sur lequel s'élevaient la *Trias Capitolina* et leurs cinq *signa militaria*.

IX. La famille d'Auguste sur l'*Ara Pacis*.

X. Cette personnification de toutes les vertus et forces de l'État ou de la Nature, *Fortuna*, *Honos*, *Virtus*, *Victoria*, *Abundantia*, etc., qui caractérise la religion romaine à l'époque impériale n'est due à l'influence grecque, selon D., que par ce que ces personnifications ont d'abstrait et de moral. C'est au plus vieux fonds de la religion du Latium que remonte l'habitude de s'adresser, non directement à l'inconnaissable divinité, mais aux forces par lesquelles elle se manifeste, au *numen* : ainsi, dans *Nerio Martis* ou dans *Hora Quirini*, c'est seulement par l'influence grecque que les mots féminins, *Nerio* et *Hora*, passèrent pour désigner les compagnes du dieu latin ou sabin de la guerre; à l'origine, elles expriment sa force, son énergie, sa *virtus*, comme dans *Moles Martis* où *moles* n'a jamais subi la même anthropomorphisation; dans *Salacia Neptuni*, *salacia*, tiré de *salax* comme *audacia* de *audax*, désigne la force jaillissante de la source, ces eaux vives qu'Ovide, combinant les traditions nationales avec les tendances grecques, qualifiera de *Nymphae salaces*; Vulcain est le vieux génie romain de la flamme, qu'elle soit céleste ou terrestre; comme la *Lua Saturni* est l'expression de la force incluse dans les semences et germes, la *Maia Volcani* désigne cette chaleur qui les fait éclore.

XI. L'éloge d'Auguste dans le *carmen saeculare* et les premières odes du III[e] livre d'Horace.

XII. A propos d'une dédicace trouvée en Angleterre, près du camp d'Isca, à *Fortuna* et à *Bonus Eventus* (*CIL.*, XII, 97), D. passe en revue ce qu'on sait de ce dernier dieu : le plus curieux sur le bas-relief d'Isca est que le dieu y porte, par-dessus la toge, une sorte de large pagne descendant de la ceinture aux genoux; c'est le *limus* primitif que les *popae* et les *lictores* portaient ainsi.

XIII. Étude sur l'autel de Mayence (Gaidoz, *Rev. arch.*, 1890, I, pl. VI-VII). Sur chacune des 4 faces, un couple divin : sur la face principale, *Sucellus*, le Silvain gaulois appuyé sur son long maillet, et *Nantosvelta* en Diane chasseresse; à droite, le *Genius Castrorum*, avec couronne murale et corne d'abondance, et la *Fortuna* avec la même corne et le gouvernail; à gauche, Mercure, avec pétase, caducée et couronne de laurier; la Victoire marche vers le dieu des palestres tendant d'une main la couronne, de l'autre la palme; derrière, un dieu nu qui devait s'appuyer sur une lyre et une déesse qui tient dans la gauche un vase, dans la droite un serpent dont la tête pose sur le couvercle du récipient : ce seraient *Apollo* et *Salus*, ou, de leurs noms gaulois, *Grannus* et *Sirona*. D. cherche à montrer, par les inscriptions que ces huit divinités sont, à des titres divers, les protectrices de Mayence. Il ne tient pas assez compte des critiques de Maass selon lequel ces divinités avaient été empruntées par Mayence à Arles.

XIV. Cet autel à 4 faces devait former la base d'une de ces colonnes au fût sculpté d'une série de représentations religieuses et supportant l'image d'un Jupiter ou d'un dieu cavalier terrassant un dragon dont Mayence possède l'exemplaire le plus célèbre. En l'étudiant à son tour, D. montre que les 28 divinités qui y sont représentées doivent se décomposer ainsi : sur la base inférieure, la grande triade que les Marseillais emportèrent de Phocée, et qui était aussi vénérée à Chios et à Samos : Zeus, Athéna, Heraclès; pour montrer qu'Athéna doit bien être prise comme divinité poliade, comme *Tyché* de Marseille, elle a été associée avec *Fortuna*; sur la 4e face de cette base, Mercure et Rosmerta représentent l'élément gaulois et, peut-être, mayençais. Au-dessus s'étagent : 1° les 9 divinités qui, avec la triade précédente, forment les Δώδεκα θεοί de Marseille, Héra, Apollon, Poséidon, Artémis, Arès, Héphaistos, Déméter, Perséphone, Dionysos; Marseille, sans emblavures mais riche des grands troupeaux de la Crau, marque son influence notamment par la tête de bœuf sur laquelle Perséphone pose le pied et par le mulet qui suit Déméter; les Dioscures s'y ajoutent, protecteurs à la fois de la cavalerie et de la marine de Marseille; 2° les personnifications du culte impérial : *Genius* de l'empereur et les deux *Lares publici*; *Honos*, *Pax*, *Virtus*, *Victoria*, *Aequitas*, enfin *Maia* qui figurerait moins comme parèdre de Vulcain que comme mère d'Auguste que l'Italie salua de *Mercurius Maiae filius* par la bouche d'Horace; 3° *Hélios* et *Sélénè* qui dominent, au haut de la colonne, cette assemblée de dieux et la situent, pour ainsi dire, dans l'empyrée. D. conclut que ce monument

est une copie d'un monument semblable élevé à Marseille, quand Auguste réorganisa la Gaule, peu avant l'an 12 av. notre ère, où fut consacré l'autel de Lyon (D. n'a pas assez tenu compte des observations de Körber dans la *Mainzer Zeitschrift*, 1906, 54 et de Maass dans les *Jahreshefte*, 1907, 107).

XV. Quelques remarques à propos des vers de l'autel de Carvoran (Bücheler, *Anth. lat.*, I, n° 24) où se marque le triomphe, sous Septime Sévère, des dieux puniques, *Virgo Caelestis-Tanit* et *Leo-Melqart*.

XVI. A propos des tessères relatives aux fêtes de la *lustratio pagi* : tout paysan du *pagus* devait la présenter pour y participer. Ces fêtes, trop peu connues, sont à l'origine de nos fêtes de village.

XVII. Un essai de distinguer entre les *dei certi* et les *dei incerti* amène D. à écrire quelques pages fortement pensées sur l'essence de la religion romaine. Il se refuse à croire, avec Wissowa, que cette distinction, qui nous est transmise par Varron, se réfère seulement aux dieux dont Varron connaissait toutes les propriétés, opposés à ceux qui lui étaient moins bien connus. La distinction est fondamentale : les *dei certi* sont ceux qui se manifestent par une série de propriétés ou de capacités nettement déterminées ; si l'on veut faciliter le premier labour, ou les semailles, ce n'est pas Tellus et Cérès qu'il faut invoquer, c'est *Tellus* comme *Vervactor*, c'est Cérès comme *Insitor* ; à chaque acte du laboureur ou du moissonneur répond une propriété spéciale de la divinité : *proprii dii, qui singulis actibus praesunt*, disaient les Pontifes. C'est à la propriété en cause qu'il faut s'adresser ; invoquer dans l'ordre consacré la série des *nomina* répondant à chacun de ces *numina*, c'est *indigitare* ; cette litanie est l'*indigitamentum*. A côté des divinités à propriétés définies, il en est dont on ne saurait ainsi classer sous des rubriques l'activité par trop multiforme. Telles seraient les personnifications du genre de *Virtus* ou d'*Honor* et c'est à elles que s'appliquerait le nom de *dii incerti* (cette définition ne me paraît guère satisfaisante, car le Romain adore la *Virtus* en chacune de ses manifestations comme il le fait pour *Tellus* ; dans un c. r., Warde Fowler a critiqué avec raison la théorie du *numen* telle que D. l'a reprise d'après Usener, *Class. Review*, 1909, 262).

XVIII. Esquisse d'un classement des fêtes romaines : dans chaque mois elles se grouperaient autour d'une fête principale. Ainsi, en août, la fête principale de la chaleur solaire, les *Volcanalia*, célébrée le 23 août, est comme encadrée entre les *Consualia* du 21 et les *Opiconsivia* du 25, fêtes de ces semences que la chaleur solaire fait mûrir ; juin serait le

mois de Vesta; le 7 on ouvre son temple, le 9 ont lieu les *Vestalia*, le 11 la fête de *Mater Matuta*, qui serait l'aurore précédant l'ardeur solaire etc. — La plupart de ces rapprochements me paraissent bien artificiels; s'ils ont parfois quelque apparence de fondement, c'est que l'idée de pareils groupements a dû venir aux exégètes anciens qui ont expliqué dans cette intention certaines fêtes.

XIX. Sur la répartition des patriciens et des plébéiens dans le collège des *Kalatores Pontificum et Flaminum*.

XX. Inscription de Nimègue (*CIL.*, XIII, 1320) qui renseigne sur les fonctions des *Tibicines*.

XXI. C'est par imitation voulue des monarchies hellénistiques, surtout de Pergame, que César s'est fait égaler à Jupiter après Thapsus, à Quirinus après Munda et qu'il institua en son honneur, en 44, le collège des *Luperci Juliani* de Quirinus Julius (comme les Ἀτταλισταί de Διόνυσος Καθηγεμών) et le *Flamen* de Jupiter Julius (comme le ἱερεὺς βασιλέως de Pergame).

XXII. Importante étude sur la religion d'Emèse qui, avec Élagabal, se mêle à celle de l'Empire où le principe solaire devait aller en se développant jusqu'à Julien. D. montre, entre autres faits nouveaux, que le nom que portaient Élagabal et Alexandre Sévère doit s'écrire *Basianus* (*Bassianus* vient d'une assimilation erronée au nom romain Bassus) et qu'il leur a été donné comme rois-prêtres d'Émèse, *basus* paraissant par ailleurs comme le titre d'un sacerdoce oriental. Le nom d'Ouranios que porte l'usurpateur qui se rend maître d'Émèse à la mort d'Alexandre Sévère est probablement, de même, la traduction d'un nom rituel (D. eût pu ajouter qu'on connaît en 367 un Οὔρανις, βασιλεὺς Βεσδογέγεου, Manbog-Héliopolis ; cf. Kelly Prentice, *Inscr. of Syria*, n° 179. Il ne fait pas usage des beaux mémoires de Cumont sur la *théologie solaire* et le *mysticisme astral*).

XXIII. A propos de la topographie de la voie triomphale dans le Champ-de-Mars (D. n'a pas profité de l'excellent mémoire de Mme L. Morpurgo, *Bull. Comm. di Roma*, 1908), D. étudie plusieurs questions relatives au triomphe; il propose, notamment, de voir dans le passage sous un arc triomphal le vieux rite par lequel on croit dépouiller le personnage antérieur et tout ce qui y est attaché en passant par une étroite ouverture. A ce rite médical étudié par B. Kahle, l'explication générale des *rites de passage* présentée par van Gennep n'est-elle pas préférable?

XXIV. Le calendrier de Chypre.

Ad. J.-Reinach.

P. Joüon. — **Le Cantique des Cantiques**, *commentaire philologique et exégétique*. — Paris, Beauchesne, 1909, viii-335 p., 5 fr.

M. P. Joüon, professeur à la Faculté Orientale, Université Saint-Joseph, à Beyrouth, n'admet pas que le Cantique soit « un poème d'amour humain », et cela principalement parce que « la place du Cantique parmi les livres canoniques crée une forte probabilité, et même une certitude relativement à son caractère religieux » (p. 4). « Il n'est pas vraisemblable en effet qu'un poème connu à l'origine comme profane, finisse par être considéré comme sacré » (p. 3), surtout s'il s'est écoulé très peu de temps entre sa composition et sa canonisation.

« De la sainteté du livre à son caractère allégorique il n'y a qu'un pas » (p. 7). L'auteur le franchit, sans s'arrêter au point de vue intermédiaire de « l'école mixte », représentée par exemple par Bossuet, et qui admet que le poème a un double sens, un sens littéral parlant d'amour profane, et un sens spirituel se rapportant à un amour divin. « Nous nous contenterons, dit-il, de faire valoir, contre le principe même de l'école mixte, deux arguments d'une portée générale : cette école est en désaccord avec la tradition; elle ne sauvegarde pas suffisamment la sainteté du Cantique. L'abandon de la tradition sur un point important n'est pas une présomption favorable en faveur du système ». D'autre part, « on éprouve une certaine répugnance à penser que l'Esprit Saint ait pu inspirer une si longue histoire d'amour conjugal, même en admettant que cette histoire est ordonnée à un sens supérieur que le lecteur doit chercher uniquement » (p. 25).

L'auteur se range résolument dans l'école purement allégorique : le poème a un sens figuré et n'en a pas d'autre. Mais les systèmes d'interprétation allégorique proposés jusqu'à ces derniers temps pour le Cantique sont légion : on y a vu l'image des rapports de Dieu et d'Israël, ou des relations du Christ et de l'Église, du Sauveur et de l'âme individuelle, du Seigneur et de la Vierge; on y a retrouvé, sous forme symbolique, la vie du Christ, l'histoire de l'Église, ou les événements d'une période particulière de celle d'Israël, voire les amours du Temple et de l'arche. Selon d'autres le poème traite des relations de l'âme et du corps ou de quelque autre fait d'ordre philosophique, ou encore de la beauté de la Terre Sainte, ou même des rapports du soleil et de la lune.

Parmi ces multiples interprétations allégoriques, M. Joüon défend celle qui a pour elle la tradition la *plus* ancienne, « la tradition juive »,

« La conclusion de mon étude, écrit-il, est que le Cantique, au sens littéral, chante l'amour mutuel de Jéhovah et d'Israël, et retrace à grands traits l'histoire religieuse de la nation élue, depuis la première alliance, lors de la sortie de l'Egypte, jusqu'à l'ère messianique » (p. III). Et l'on ne peut que féliciter l'auteur de son choix : c'est le moins invraisemblable des systèmes d'interprétation allégorique.

Il paraît craindre qu'on l'accuse, ce faisant, de « judaïser ». Et il allègue, entre autres choses, que cette explication juive a été soutenue par divers personnages « morts en odeur de sainteté » (p. 97, 105), et que « ce sens littéral comporte du reste, dans une certaine mesure et à titre de compléments, les principales applications faites par les saints Pères à l'Église, à l'âme, à la Vierge » (p. 18). « L'application du Cantique à la Sainte Vierge est... très légitime ; la liturgie de l'Église, qui célèbre souvent Marie avec des textes empruntés à notre livre, est le meilleur argument en faveur de cette légitimité » (p. 20).

Bien qu' « il existe, en faveur de l'origine salomonienne du Cantique, une *tradition* au sens vulgaire de ce mot », M. Joüon estime que celle-ci « n'a pas le caractère d'une tradition obligatoire », parce que cette attribution à Salomon, indiquée seulement par le titre de l'ouvrage, est contredite par les indices que fournissent les idées et la langue du livre lui-même. Il regarde comme « probable que le poème a été composé ou à la fin de l'exil ou peu de temps après le retour » (p. 92).

On pourrait faire remarquer à M. Joüon que, si la tradition a fait erreur sur la personne de l'auteur, elle a pu, et même dû se tromper aussi sur le sens du poème : car, du jour où l'on a attribué l'ouvrage à Salomon, le fondateur du Temple, il était à peu près inévitable qu'on y cherchât un sens religieux supérieur, même si, comme l'indique la simple lecture sans prévention de ces pages ardentes, le recueil parlait tout uniment « d'amour humain ». Cela affaiblit singulièrement le principal argument de l'auteur contre l'interprétation qu'il appelle naturaliste, et qui pourrait bien être l'interprétation naturelle.

Mais il est superflu de reprendre ici une discussion que l'on peut trouver dans toutes les études modernes sur le Cantique. Qu'il nous suffise d'avoir, par quelques citations, caractérisé le point de vue de l'auteur. C'est dans le même esprit, non pas de soumission intransigeante sans doute, mais d'attachement à peu près invariable à la tradition qu'il a fait la critique du texte et rédigé le commentaire philologique et exégétique dont il accompagne sa traduction.

Le lecteur qui ne partage pas les convictions dogmatiques de l'au-

teur ne trouvera guère dans ce livre que quelques renseignements de détail à glaner.

Adolphe Lods.

L. Radermacher. — **Neutestamentliche Grammatik.** *Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volksprache.* Bogen 1-5. — Tübingen (chez J. C. B. Mohr), 1911 (*Handbuch zum Neuen Testament*, Erster Band, Erster Theil)[1].

M. Radermacher ne s'est pas proposé d'écrire une grammaire du Nouveau Testament, comparable à celle de Blass par exemple; c'est le sous-titre qui indique l'objet réel du livre, où il n'est en fait guère question que de l'état où était la langue grecque vers le Ier siècle après J.-C. M. R. donne là-dessus des indications générales correctes, en les accompagnant d'une profusion parfois excessive de petits détails empruntés autant que possible à des publications récentes et qu'il s'est efforcé de rendre le plus savoureux possible, sinon au public des « théologiens », du moins à celui des philologues.

Il y a une trentaine d'années, la langue du Nouveau Testament faisait à un helléniste l'effet d'un patois barbare, écrit par des étrangers. Depuis qu'on a découvert et étudié les papyrus grecs d'Égypte, qu'on a tiré parti des inscriptions de l'époque hellénistique et de l'époque impériale et qu'on a regardé de plus près les textes littéraires de cette époque, on a compris que la langue du Nouveau Testament est simplement moins savante, plus près du parler courant du peuple que ne l'est celle des autres textes conservés; on n'y aperçoit presque plus rien d'étranger, ni d'insolite dans le développement du grec. Les auteurs du Nouveau Testament n'étaient pas des Hellènes, mais la langue qu'ils ont écrite est le grec courant de leur temps; et, si l'on

1) Pendant que cet article était à l'impression, la fin du volume annoncé ci-dessus a paru (feuilles 6-13); le livre entier a donc IV-207 p. Cette fin, très développée, est surtout consacrée à la syntaxe. Elle n'appelle pas d'observation essentiellement nouvelle, et il suffira de la signaler ici. P. 82, l. 10-11, on lira *Imperfekt*, au lieu de *Imperativ*. — La preuve du fait que les textes du Nouveau Testament sont du Ier siècle donnée p. 133 est assez fragile : ce n'est que chez les auteurs ayant des prétentions à la littérature que l'optatif a été restitué au IIe siècle ; l'optatif existait de moins en moins dans l'usage courant, et par suite il devait se trouver de moins en moins dans les textes vraiment vulgaires.

n'a pas d'autre texte suivi comparable, c'est que tous les autres ouvrages conservés émanent d'hommes dont la culture était plus élevée et avait sensiblement dépassé le niveau tout primaire de l'instruction des évangélistes. Telle est l'idée fondamentale à laquelle on est maintenant parvenu et d'où part avec raison M. R.

Bien entendu, il serait puéril d'imaginer que les auteurs du Nouveau Testament ont écrit la langue populaire de leur temps. On n'écrit pas comme on parle. Même au premier jour où une langue est écrite, ceux qui l'écrivent subissent l'influence de la littérature non écrite déjà existante et surtout celle des littératures étrangères écrites. Au Ier siècle après J.-C., la Grèce avait derrière elle de longs siècles de culture littéraire. La κοινή dont on se servait en Asie avait succédé sans solution de continuité à l'attique et n'en était qu'une continuation. La langue de tout texte écrit à cette époque est un compromis entre la langue traditionnelle de la littérature et le parler courant ; et ce compromis varie suivant le degré d'instruction, suivant la lecture et la mémoire de l'auteur. Le parler courant même — dont aucun document ne permet de décrire exactement l'état — n'était assurément pas un : il variait d'un sujet à l'autre, suivant le degré d'instruction, suivant la situation sociale, suivant la profession et suivant les lieux ; si le français est infiniment varié dans le Paris d'aujourd'hui, on doit croire que le grec l'était bien plus encore dans l'Asie Mineure du Ier siècle après J.-C.

Le problème de la langue du Nouveau Testament se ramène donc à ceci : quelle est, dans les formes offertes par les textes, la part de la langue traditionnelle, et quelle est la part de la langue courante de l'époque des auteurs? M. R. donne en général des solutions qui semblent justes. Il décrit trop peu l'état de choses réel : le livre s'adresse à des personnes qui connaissent exactement déjà la langue du Nouveau Testament et ne fournit presque pas d'indications de fait à cet égard. Et surtout, l'auteur, qui est au courant des travaux faits sur la κοινή, n'est pas assez linguiste.

Ainsi M. R. se rend mal compte de l'influence qu'ont pu avoir sur la κοινή les dialectes autres que l'attique, surtout les dialectes non ioniens. Il lui est même arrivé la mésaventure de citer, p. 34, comme présentant un passage d'ε à α caractéristique de la κοινή le mot ἱαρόν d'après trois inscriptions du recueil de M. Dittenberger, *Or. Inschr.*, nos 310, 311 et 749, qui ont été trouvées en Béotie et qui sont écrites en dialecte béotien ; or, on sait que l'emploi de ἱαρός est l'une des particularités que le béotien a en commun avec les parlers grecs occidentaux.

— Comme exemple du fait que des mots « poétiques », peut-être conservés dans la langue du peuple, se retrouvent dans les textes en κοινή, M. R. cite ἴσημι qu'on lit dans une vie de saint. La pensée de M. R. est ici peu précise, et les faits, — dont les rapports avec le Nouveau Testament sont d'ailleurs lointains — sont utilisés d'une manière incomplète. Il n'est pas douteux que les mots étrangers à l'attique qui figurent chez les poètes proviennent des divers parlers grecs où ils se sont en partie maintenus dans l'usage : les anciens l'avaient remarqué, et c'est ce qui a donné lieu aux relevés des vocabulaires locaux qu'on a faits de bonne heure et dont heureusement des extraits importants ont été conservés. En s'étendant, une langue commune ne fait pas disparaître tous les termes locaux ; il suffit de parcourir la France, l'Angleterre ou l'Allemagne pour s'en rendre compte. De ces termes locaux, et en particulier de ceux qui avaient cours dans les pays ioniens d'Asie Mineure où l'hellénisme a eu un de ses plus anciens et de ses principaux champs d'expansion, et d'où il est parti pour conquérir de nouveaux domaines, beaucoup a passé dans la κοινή ; de là vient que le vocabulaire de la κοινή a par exemple un assez grand nombre de mots communs avec celui des tragiques d'Athènes qui a subi une forte influence ionienne.

Ailleurs, il a pu y avoir des influences doriennes, qui ont été beaucoup moins importantes. La forme isolée ἴσημι que cite M. R. en fait partie. Un simple coup d'œil sur l'excellent manuel de M. Thumb aurait appris à M. R. que ἴσαμι ne se trouve pas seulement chez des auteurs à langue aussi trouble que Pindare et Théocrite, et que c'était une forme courante en Crète, en Sicile et dans l'Italie du Sud, en somme dans la Grèce occidentale ; la forme οἶδα, dont l'attique a conservé par une exception presque unique la flexion archaïque à peu près sans changements, a été normalisée de manières diverses sur presque tout le domaine hellénique. Quand elles ont appris à se servir de la κοινή, quelques-unes des personnes qui employaient ἴσαμι ont fait la transposition normale en ἴσημι, et l'emploi de cette forme occidentale est curieux pour localiser la vie de saint dont parle M. R. — L'emploi de τε dans ἐάν τε de II Cor. x, 8 est éclairé par des emplois comparables chez Pausanias le périégète et dans un martyrologe postérieur ; mais il faut avoir un tour d'esprit de philologue pour croire que l'influence des auteurs soit là pour quelque chose ; on est bien plutôt en présence d'un usage local d'Asie Mineure qui existait à l'époque de la composition des poèmes

homériques et qui s'est maintenu localement. — M. R. n'a pas l'air de se douter que les datifs pluriels du type ἀρχόντοις, qu'il qualifie, p. 47, de monstruosité, ont été de règle dans la κοινή étolienne ; il n'y en a pas trace dans le Nouveau Testament, parce que tous les textes qui le composent sont écrits dans la κοινή ionienne-attique, c'est-à-dire en grec oriental, sans aucune trace d'influence occidentale, et parce que, du reste, la κοινή étolienne n'a guère survécu, au moins dans des textes écrits, à la ruine de la ligue étolienne.

Il faudrait aussi tenir compte des influences étrangères. L'exclusivisme hellénique les a masquées dans presque toute la littérature ; mais il y en a eu. Il est risqué de citer le contraste entre la forme Κολοσσαί, employée par l'auteur de la lettre aux Colossiens, et la forme Κολασσαεῖς, qui est celle du titre évidemment ajouté après coup ; il s'agit d'une localité de Phrygie, et le flottement entre ο et α peut s'expliquer par des faits propres au phrygien.

Un autre trait où il se voit que M. R. n'est pas linguiste est le mélange informe de faits incohérents qu'il qualifie de chapitre de « Prononciation et orthographe ». Il y a là deux ordres de faits bien distincts, d'une part les variations qui tiennent au choix fait entre diverses formes dialectales préexistantes, ainsi entre σσ et ττ, entre ρσ et ρρ, sans doute aussi entre γίνομαι, γινώσκω (formes ioniennes, etc.) et γίγνομαι, γιγνώσκω (formes attiques), d'autre part les changements de prononciation, comme la perte du sentiment de la quantité des voyelles, la tendance à la simplification des diphtongues, la prononciation spirante de φ, θ, χ, de β, δ, γ, etc., faits nouveaux qui apparaissent à l'époque de la κοινή. Ce sont là deux types de faits qui sont au fond absolument distincts et qu'il convient de bien séparer si l'on a le souci, non pas de classer des formes sur le papier, mais de se rendre compte des procès réels.

M. R. revient à plusieurs reprises sur la disparition du nombre duel. Mais si M. R. avait lu le livre de M. Cuny, qu'il a l'air d'ignorer, il saurait que le duel était sorti de l'usage dès le IIIe siècle avant J.-C., même en Attique, où il s'est conservé particulièrement tard. L'attendre chez les auteurs du Nouveau Testament est à peu près aussi naïf qu'il le serait de rechercher la flexion casuelle à deux cas chez les écrivains français du XVIIe siècle.

M. R. enseigne, très justement, qu'on doit maintenir la graphie des textes sans la normaliser. Ce n'est pas à dire que l'on ait aucune

chance d'avoir rien de la graphie des originaux : si elle a été incorrecte, les copistes successifs n'ont pas manqué de la rectifier, de même que les typographes ne laissent pas passer les fautes d'orthographe des écrivains modernes. Mais, dans la mesure où il traite de ces faits de graphie M. R. ne parle de la tradition que par allusions, et il faut faire des recherches pour comprendre même ce qu'il veut dire. Par exemple, la phrase énigmatique « Χλιερὸς Apoc. III, 16, ne serait possible que si la forme était mieux attestée » signifie simplement que cette forme est propre au Sinaiticus; que ne l'a-t-il dit ?

Les graphies βαλλάντιον et βαλάντιον dont il est question p. 39, ont pu être flottantes à l'époque de la composition des textes, puisque la simplification de -λλ- en -λ- était sans doute alors un fait accompli ; elles ne l'étaient naturellement pas au temps où -λλ- se distinguait de -λ- dans la prononciation ; mais il est intéressant, pour le caractère même de la tradition, de savoir si la forme qui domine est βαλάντιον, qui est sans doute la forme classique, ou βαλλάντιον. Les faits de ce genre ont un prix parce qu'ils fournissent quelques données, sinon sur le texte original ou même sur le texte courant peu après l'époque de la composition — de cela on ne peut rien savoir —, du moins sur la façon dont les textes ont été transmis ; mais on n'en peut parler qu'en précisant exactement les données manuscrites.

Si donc les idées générales de M. R. semblent correctes, le détail est critiquable à bien des égards.

Et de plus, on doit regretter que l'auteur n'ait pas cherché à déterminer plus exactement l'état de la langue au temps et dans les contrées où les textes du Nouveau Testament ont été composés ; assurément il a eu moins de difficulté à écrire, comme il l'a fait, une sorte d'essai sur la κοινή en général ; mais les questions relatives au Nouveau Testament ne reçoivent pas de son exposé, trop peu limité, la lumière qu'elles auraient reçue d'un examen portant spécialement sur la langue du Ier siècle surtout en Asie Mineure. Les différences régionales n'étaient pas grandes à l'époque considérée ; mais il y en avait, et il convenait de s'attacher à les rechercher.

A. Meillet.

Henri Barbier. — **Essai historique sur la signification primitive de la Sainte-Cène.** — Saint-Blaise, Foyer solidariste, et Fischbacher, à Paris, 1911, 1 vol. grand in-8, 171 pages.

De même qu'un grand nombre d'autres questions se rapportant à nos évangiles et à la vie ou au ministère de Jésus, sont envisagées tout autrement de nos jours que dans les temps passés, de même celle qui concerne l'eucharistie est plus que jamais un problème fort controversé. Il ne s'agit plus seulement de savoir quelle est l'interprétation la plus vraie des paroles d'institution de la cène, comme au seizième siècle et dans la suite, où les polémiques les plus ardentes ont divisé à ce sujet les catholiques et les protestants d'un côté, les luthériens et les réformés, de l'autre. Le problème s'est à la fois élargi et compliqué. On se demande maintenant si Jésus a réellement institué cet acte sacré ou non; si son dernier repas, pris avec les disciples, fut un repas pascal ou non; s'il a réellement prononcé les paroles qu'on lui attribue à ce propos ou non.

Aux publications innombrables qui ont été faites dans les siècles écoulés sur ce sujet passionnant, sont donc venues se joindre une foule d'autres dans les temps modernes et surtout depuis une vingtaine d'années. En France aussi, on a pris part au mouvement, et des études de très grande valeur ont été publiées par Batiffol, Jean Réville et Maurice Goguel. Malgré cela, l'auteur de l'ouvrage que nous annonçons a fort bien complété et corrigé, sous certains rapports, les savants travaux de ses prédécesseurs, français et étrangers.

Il cherche d'abord à déterminer quels sont les textes les plus authentiques relatifs au repas pris à cette occasion par Jésus avec ses disciples (p. 17-40). Et ici déjà il fait preuve d'une grande perspicacité critique, en soutenant que c'est Luc XXII, 17-19 *a*. Il défend cette thèse par des arguments très solides, contre les critiques nombreux qui sont d'un autre avis.

Il s'applique ensuite à fixer la date de la mort de Jésus (p. 41-74). Et sous ce rapport également, il semble être pleinement dans le vrai. D'après lui, Jésus ne fut pas mis à mort le premier jour de Pâque, 15 Nisan, comme le veut la tradition, mais le jour précédent. Son dernier repas ne fut donc pas un repas pascal, mais un repas ordinaire.

Ces jalons posés, notre auteur en tire les conclusions suivantes (p. 75 ss.). Jésus étant mort dans l'après-midi du jour où l'on sacrifiait

les agneaux de la fête de Pâque, on ne tarda pas à établir une relation entre cette mort et la fête elle-même. C'est ce que l'apôtre Paul fait dans I Cor. v, 7, exprimant sans doute par là une idée courante, mais purement symbolique; car la cène se célébrait chaque jour et n'avait aucun rapport avec le repas pascal (Act. II, 46). Mais Paul, concevant Jésus comme le fondateur d'une nouvelle alliance, étendit le symbolisme en question au repas de la cène et en fit un repas pascal. Cela modifia la chronologie du dernier repas de Jésus. Ce travail est achevé dans nos évangiles synoptiques.

En ce qui concerne les paroles mêmes de l'institution, l'Évangile de Marc est déjà influencé par la conception paulinienne. Et celle-ci, telle qu'elle s'exprime dans I Cor. x et xi, trahit la réflexion théologique et le travail liturgique. C'est un essai d'explication. Nous y constatons en outre un sacramentalisme réaliste et non du symbolisme, comme on l'a souvent prétendu dans les milieux protestants, surtout réformés. Il s'agit pour Paul d'une communion « physico-mystique ». Une interprétation uniquement réaliste ou spiritualiste est également fausse. La pensée paulinienne se tient entre ces deux points de vue extrêmes, parce qu'elle fait abstraction du Christ selon la chair; mais le Christ glorifié, avec lequel il s'agit de communier n'est pas non plus un pur esprit, il porte un corps pneumatique ou céleste (I Cor. xv, 44 ss.).

Après toutes ces considérations seulement, M. Barbier s'applique à saisir la signification primitive de la cène (p. 117 ss.). Dans ce but il montre d'abord que la notion d'alliance est étrangère à l'évangile de Jésus. Comment dès lors aurait-il, pendant son dernier repas, exprimé soudain une idée si nouvelle, sans y avoir préparé ses disciples? La notion qui est au centre de tout son enseignement est celle du royaume de Dieu. Pourquoi aurait-il subitement changé de langage, la dernière fois qu'il se trouvait avec ses disciples? Il n'a pas pu penser non plus que son sang devait sceller une nouvelle alliance. Car autrement il est impossible de comprendre son attitude en Gethsémané, demandant que Dieu lui épargne la mort, ni celle des disciples, désemparés à la suite de la mort du Maître et puis, après s'être ressaisis, restés inébranlablement attachés au judaïsme. Enfin, dans son enseignement authentique, Jésus n'établit aucun rapport entre sa mort et le salut des hommes et ne la considère pas davantage comme un sacrifice.

Voici à quoi se réduit la cène. Jésus prend la coupe, la bénit, l'offre à ses disciples et ajoute : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu ». Il prend ensuite du pain, le bénit,

le rompt et le donne aux disciples en disant : « Ceci est mon corps ». Il n'arrête donc pas sa pensée à l'idée de la mort ; au delà de la mort, il contemple le royaume de Dieu. Quant à la parole : « Ceci est mon corps », elle est symbolique et signifie, comme la coupe, à laquelle tout le monde boit, l'union fraternelle entre les disciples, dont Jésus est le principe ou l'aimant.

Ce n'était pas pour la première fois que Jésus rompait le pain et rendait grâces. Cette coutume existait chez les Juifs. Jésus aura, de même, donné un caractère religieux à certains repas qu'il prenait avec ses disciples. Son dernier repas avec les apôtres ne diffère des autres repas qui les réunissaient quotidiennement qu'en ce qu'il est le dernier. Il ne s'en distingue que parce que Jésus sait sa fin prochaine, qu'il l'annonce aux siens et leur lègue ce qu'il avait de meilleur : sa foi au triomphe du Père et la conviction qu'en lui ils pourront vivre en frères.

L'interprétation qu'on donne de la cène doit expliquer, pour être valable, à la fois le dernier repas du Christ avec les apôtres et le repas de l'Église primitive, double condition que ne remplissent pas la plupart des traités roulant sur ce sujet, comme Albert Schweitzer l'a mis en lumière. L'interprétation qui vient d'être exposée répond à ces deux désidérata. Le sentiment qui domine aux agapes des premiers chrétiens est celui des communions fraternelles (Act. II, 42, 46 ; XX, 7 ; Didaché IX s.). Mais Jésus n'a pas songé à instituer pareil rite. Ce n'est pas pour obéir à un ordre, mais parce qu'ils en éprouvaient le besoin, que les apôtres et les premiers chrétiens ont célébré leurs repas fraternels, qui étaient comme la répétition des repas pris avec le Christ.

Voilà les traits essentiels de notre livre, l'un des meilleurs qui aient paru sur la matière. Nous en remercions vivement l'auteur. Son beau travail rendra de grands services à tous ceux qui voudront reprendre le même sujet.

Nous avons une seule réserve à faire. L'auteur est convaincu que le récit de Marc et des autres synoptiques sur la cène est déjà grandement influencé par le paulinisme, ce qui est parfaitement juste. Mais il fait une exception pour la parole : « Ceci est mon corps », qui se trouve pourtant aussi chez Paul et pourrait lui avoir été empruntée (I Cor. XI, 24). Outre cela, cette parole cadre fort bien avec le langage mystique de Paul et de l'Évangile de Jean, mais nullement avec le langage authentique de Jésus. Il faudra donc sans doute la sacrifier aussi. Ce sacrifice ne porte d'ailleurs point atteinte à la thèse fondamentale de M. Barbier. Il la dégage au contraire de quelques superfétations mys-

tiques, qui l'obscurcissent plutôt et y mêlent un élément étranger à l'évangile historique.

C. Piepenbring.

C. H. Becker. — **Materialien zur Kenntniss der Islam im Deutsch Ost-Afrika.** — Strassburg ; 48 p. in-8°, 1911 (extrait de *Der Islam*, 2e année, fasc. 1).

La connaissance de l'Islam est d'une importance capitale pour l'Allemagne en raison de ses possessions de l'Afrique Orientale, d'autant plus que cet islam présente les apparences les plus diverses, suivant les populations qui le pratiquent.

D'abord une sorte d'aristocratie, composée d'Arabes du Hadramaout et de l''Oman : les premiers désignés aussi sous le nom de Chihiri (de la ville d'Ech Chihr), sont presque tous orthodoxes chafi'ites ; les seconds appartiennent à la secte hérétique des Abadhites et ont conservé des relations avec les Mzabites d'Algérie[1]. Viennent ensuite les Indiens musulmans dont deux classes originaires du pays Goudjerat, les Bahora et les Khodja, qui appartiennent à une secte des Chi'ites, celle des Isma'ilis ; enfin les Souahilis convertis et qui suivent le rite chafi'ite. Les Chi'ites et les Abadhites ne font pas de propagande parmi les populations indigènes appartenant à la race bantoue. M. Becker fait sommairement l'histoire de cette région[2].

Dans l'intérieur, l'islam des indigènes est dû au prosélytisme des marchands d'esclaves. Mais les documents sont imprécis, quand ils ne font pas défaut, sur la situation présente de l'islam et le nombre de ses adhérents. M. Becker rejette les chiffres exagérés de Hartmann, mais il

1) Aux communautés abadhites mentionnées p. 4, on doit ajouter celles de Djerbah (Tunisie) et du Dj. Nefousa (Tripolitaine). On pouvait aussi mentionner à côté des sources indiquées note 1 : Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1886, in-8° ; de Motylinski, *Le manuscrit arabo-berbère de Zouagha*, *Actes du XIVe Congrès des Orientalistes*, t. II, IVe série, Paris, 1907, p. 60-78 ; M. Morand, *Les Kanouns du Mzab* dans ses *Etudes du droit musulman algérien*, Alger, 1910, in-8°, p. 419-453.

2) On ne doit pas oublier, sans parler des historiens portugais et surtout João dos Santos, que les principaux matériaux furent recueillis par Guillain dans les documents publiés dans son *Voyage à la côte d'Afrique* (Paris, 3 v. in-8°, 1856-1857) et que l'ouvrage de Devic, *Le pays des Zendjes*, Paris, 1883, in-8°) est encore ce que nous avons de plus complet sur cette région.

constate, d'après des rapports de différentes provenances, que cette religion s'étend tous les jours, grâce aux marchands souahilis de la côte ; seules, les populations du Rouanda, de l'Ouroundi et de l'Ouho, les Masaï et les Ouanyamouézi sont demeurés intacts. Ces constations ont leur importance quand on rapproche ce mouvement de la récente visite du sultan de Zanzibar, Sayyd 'Ali ben *H*amoud, à Constantinople. La chute de 'Abd ul *H*amid II et les difficultés avec lesquelles se trouvent aux prises aujourd'hui les Jeunes-Turcs ont, sinon arrêté, du moins retardé un mouvement sur lequel l'Allemagne, souveraine de cette région, ne peut fermer les yeux. La prière pour le Khalife (c'est-à-dire le sultan de Constantinople) citée p. 17-18, est suggestive.

A la suite de cette étude intéressante, vient l'énumération des ouvrages arabes répandus dans le pays. La jurisprudence, chafi'ite et abadhite, y est largement représentée, ainsi que les livres de religion, en particulier la *Bordah* d'El Bousiri et de nombreux commentateurs; on rencontre quelques commentaires sur des traités de mysticisme; peu de chose en fait d'ouvrages de grammaire : le principal est naturellement l'*Adjarroumyya*; les romans sont représentés par des éditions de parties séparées des *Mille et Une Nuits* qui répandent ces contes dans toute l'Afrique orientale; la part de l'histoire est nulle, à moins qu'on ne considère comme telle le *Badaï' ez Zohour* d'Ibn Iyâs, le *Qisas el Anbyâ* d'Eth Tha'alibi, le *Fotouh ech Châm* du pseudo El Ouaqidi : presque tout est imprimé au Qaire.

Un des procédés par lequel l'islam agit le plus sur les esprits est la magie. Elle a trouvé dans ceux des noirs, un terrain favorable, quoique la magie, d'ailleurs science exportée, soit œuvre de lettré et non d'origine populaire : on ne trouve que des traces presque insaisissables de l'ancienne religion des nègres, dans les pratiques magiques : aussi le beau livre de Doutté[1] conserve-t-il la même importance pour l'Afrique orientale que pour le Maghrib. On pratique l'astrologie surtout d'après le « philosophe grec » Abou Ma'char; la géomancie d'après le traité d'Ez Zenâti; la divination par les lettres et les maximes du Qorân. Naturellement, on emploie aussi les amulettes et les talismans, composés de fragments de divers ouvrages : le *Qorân*, le *Dalâïl el Khaïrât*, la *Bordah* et surtout les invocations (*da'oua*) connues sous le nom de *Djaldjaloutyah*[2] de *Barhatyah* et de *Barhadyah* décrites ici pour

1) *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, 1909, in-8°.
2) Cf. Doutté, *op. laud.*, p. 439-442.

la première fois : cette dernière se rapproche de ce qu'on nomme dans l'Afrique du Nord les *seba' Khouâtim*[1].

A la science magique se rattache la médecine populaire, pratiquée d'après le *Kitâb er Rahma* du pseudo Es Soyouti et de l'oneiromancie avec le *Ta'bir er Rouya*, faussement attribué à Ibn Sirin, comme manuel.

On peut rapporter à ce chapitre un détail curieux qui marque le caractère de l'insurrection de 1905-1906 : les conjurés, païens, musulmans ou même chrétiens avaient comme fétiche un flacon d'eau du puits de Zemzem. A cet ordre d'idées se rattache l'invention de la prétendue lettre de la Mekke qui causa, en 1908, des troubles dans la colonie et dont M. Becker donne le texte et la traduction.

Ce mémoire est un des meilleurs qui aient paru sur l'islam dans l'Afrique orientale. Il est à souhaiter que l'auteur, comme il en annonce l'intention, puisse le reprendre à l'aide de matériaux plus étendus et plus nombreux.

René Basset.

1) Cf. Doutté, *op. laud.*, p. 155-161.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

F. B. Jevons. — **The idea of God in early religions** — Cambridge, University Press, 1910, 1 vol. in-16, de x-170 pages. — Ce volume fait partie des *Cambridge manuals of science and literature*, une collection de petits traités, édités d'une façon charmante et destinés à faire connaître au public cultivé l'état de la science sur des questions déterminées. A vrai dire, c'est plutôt ici un livre de propagande chrétienne que de vulgarisation scientifique. Le philosophe et le théologien l'emportent de plus en plus, chez M. Jevons, sur l'historien et le savant. — Examinant tour à tour la mythologie, le rituel, la prière dans les religions inférieures, l'auteur croit pouvoir conclure que l'idée de Dieu a été présente dès l'origine à la conscience collective de l'humanité. L'histoire des religions nous montre comment cette idée, d'abord vague et flottante, s'est précisée sous des formes diverses. Le fétichisme, le polythéisme, le monothéisme doivent être conçus, non comme les étapes successives d'un même développement, mais plutôt comme les chemins divergents où se sont engagés, à partir d'un centre commun, les hommes en quête de Dieu; bien entendu, c'est dans le christianisme seul qu'ils ont trouvé, ou retrouvé, la voie droite du pur et véritable monothéisme. — On sent ici l'influence des théories de M. Bergson sur l'évolution, créatrice et rayonnante; le petit livre de M. Jevons est un essai d'application des idées bergsoniennes à l'histoire des religions pour le plus grand profit de l'apologétique chrétienne.

Robert Hertz.

Hermann Guthe. — **Bibelatlas in 20 Haupt- und 28 Nebenkarten** avec un index des noms de lieux. — Leipzig, Wagner u. Debes, 1911. Prix : 12 marks. — La géographie physique de la Palestine a fait depuis une dizaine d'années de sérieux progrès dans les régions méridionales et en Transjordanie. Il suffit de citer les *relevés* de MM. Schumacher, Brünnow et Musil. D'autre part, la documentation égyptologique et assyriologique devient chaque jour plus précise et plus abondante. Nous avons dit ici combien, par exemple, la nouvelle édition des tablettes d'el-Amarna due à M. Knudtzon améliorait notre connaissance des pays syriens et palestiniens vers 1400 avant notre ère (*RHR*, 1909, I. p. 250). M. Guthe était particulièrement désigné pour établir un atlas des pays bibliques qui ne fût pas un recueil de graphiques schématiques. Le savant professeur de Leipzig nous donne d'excellentes cartes d'ensemble au relief très étudié et des cartons de détail nombreux et intéressants. C'est toute

l'Asie antérieure et l'Égypte antiques qu'il fait défiler sous nos yeux depuis 1400 avant notre ère jusqu'au Ier siècle après J.-C., en y ajoutant une carte de la Palestine moderne. Cet atlas rendra de très réels services non seulement à l'historien des religions, mais à tous ceux qui étudient l'Orient ancien. Telle carte comme celle de l'empire assyro-babylonien aux VIIIe et VIIe siècles (1 : 7.000.000) avec ses cartons sur Babylone, Ninive et leurs environs, est d'une clarté parfaite. Tout en les indiquant, M. Guthe n'a pas abusé des transcriptions assyriennes qui rebutent si souvent les lecteurs. Nous ne nous attarderons pas à discuter telle ou telle identification[1], nous préférons constater que le choix de M. Guthe est généralement très prudent et qu'il ne sacrifie pas sans mûre réflexion aux bouleversements géographiques proposés par certains savants. Nous regrettons cependant l'absence de détails plus circonstanciés sur la Syrie du nord. Que l'on considère la carte Syrie et Égypte, celles de l'Empire assyro-babylonien ou de l'empire perse, on ne se douterait pas du nombre des villes de la Syrie du nord à ces époques ni de leur importance politique et économique. Un copieux index de 7.000 noms géographiques anciens et modernes rend aisée l'utilisation de cet atlas qui fait honneur à M. Guthe et à la maison Wagner et Debes.

R. D.

G. Klein. — **Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?** — Tübingen, Mohr, 1910, 46 p. in-8°, 1 M. — La portée précise de cette plaquette, dont le titre annoncerait un peu plus, est d'établir qu'un certain nombre des idées et expressions attribuées par l'évangile à Jésus sont inexplicables si on les arrache au cadre de temps et de lieu où Jésus est censé avoir vécu. On y lira avec intérêt des explications peu banales, sinon de tout point convaincantes du docte rabbin de Stockholm, sur le fondement politique de l'incrédulité des Sadducéens à l'égard de la résurrection des morts (p. 37), sur le sens auquel entendre le mot trompette dans la recommandation de Jésus sur la manière de faire l'aumône (trompette n'aurait été dans le dire primitif que le nom même du tronc du temple, tronc fait en forme de trompette et où Jésus recommanderait de ne point jeter son offrande avec ostentation (p. 32), enfin sur le blasphème prétendu de Jésus devant le Sanhédrin, qui aurait été tiré, par un jeu de mots, de sa réponse à la question : « Es-tu le Messie? Je le suis ». Je le suis, en effet, sous la forme Ani-we-Hu correspondrait à un nom mystérieux d'Iahvé : « Moi et Lui », nom imprégné de piété mystique et qu'il était sacrilège de prononcer (pp. 40-43).

Quelques réserves encore. Est-il sûr que si l'on nie l'existence de Jésus, on

1) Est-il bien nécessaire d'indiquer deux sites probables pour Lakisch? Gath n'est-il pas plutôt à Tell es-Sâfiyé? Le dédoublement de Kanata et Kanatha (Haurân) est une vieille erreur. Nous placerions Tunip ailleurs. Si nous ne nous trompons, on a oublié en Égypte de noter Tell Yehoudiyé et l'emplacement probable du temple d'Onias.

doive logiquement nier celle de Jean le Baptiste, attestée par Josèphe, l'évangile et le talmud? Peut-on s'appuyer sur le texte de Luc IV, 16 ss. comme sur un récit dont le détail soit historique? Les sacrifices d'animaux seraient-ils bien un élément étranger à la phase pré-cananéenne de la religion d'Israël? Il est fort permis d'en douter. L'auteur n'aurait-il pas tendance à rapprocher un peu trop Moïse et son moralisme des prophètes de la pleine histoire (p. 4 s.)?

F. Nicolardot.

C. H. Becker. — **Le « Ghâshiya » comme emblème de la royauté.** — Palerme, 1910, 4 p. in-8°. — Cette courte étude montre combien il est difficile de remonter à l'origine d'un symbole quand des éléments étrangers s'y sont mêlés et en ont souvent altéré le sens primitif. Un des insignes de la souveraineté chez les sultans mamlouks était le droit de faire porter devant eux, aux jours de fête, la *ghâchiya*, couverture de selle, tellement décorée d'or qu'on l'eût prise pour une pièce d'orfèvrerie. En remontant au sens de la racine غشى, M. Becker a très ingénieusement reconnu que, primitivement, la *ghâchiya* qui semble être d'origine persane, était un voile destiné à cacher, par respect pour le souverain, les mains du serviteur qui le précédait et il rattache cet usage au rite des mains voilées, sur lequel M. Dieterich avait lu une conférence au second Congrès de l'Histoire des Religions. Cet emploi de la *ghâchiya* n'apparaît pas avant les Seldjouqides (458 hég.) mais à la cour de Constantinople, les mains devaient être cachées en présence du souverain. C'est un curieux chapitre de la survivance des rites.

René Basset.

Germanistische Abhandlungen. H. 37. Wolf von Unwerth : *Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen u. Lappen.* — Breslau, Marcus, 1911, in-8 de xii-178 pp. Pr. 6 M. — Il est un fait désormais établi qu'il y a eu entre les mythologies lapone et scandinave des rapports tout particulièrement étroits. Or, si celle-ci ne nous a guère été conservée qu'en des œuvres poétiques datant tout au plus du temps des Vikings, celle-là était intacte encore au xviie siècle et elle est restée populaire jusqu'à nos jours : il est donc de toute évidence que nous y pouvons trouver quantité de renseignements sur bien des points qui, à leur défaut, risqueraient de nous rester indéfiniment obscurs dans l'autre. Ainsi la croyance à la survie des « morts dans la montagne » est une partie fondamentale de la religion lapone. Les « montagnes saintes » sont l'objet d'un culte très observé : on n'habite point dans leur voisinage; on ne s'y arrête pas; les femmes n'ont même pas le droit de regarder de leur côté. Dans chacune de ces montagnes le mort, un demi-dieu, demeure entouré de sa femme et de ses enfants. On se distingue d'une montagne à l'autre par la couleur du costume. On s'y occupe de la même façon que les mortels ordinaires sur la terre. Au reste, les rapports avec ceux-ci sont fréquents. Les hommes peuvent évoquer les morts et les garder à leur

service comme « bergers de rennes ». Ce qui n'empêche qu'ils leur offrent des sacrifices : du tabac, du beurre du lard, voire des agneaux et des veaux, qu'ils déposent au pied d'une pierre ressemblant plus ou moins vaguement à une forme humaine. C'est là qu'on vient chercher les oracles... Les Scandinaves aussi croyaient au séjour des morts dans la montagne : d'abord là où chacun avait été enterré ; plus tard, par groupes dans différents endroits, en attendant de se trouver réunis dans le Valhal. De ces primitives conceptions des Scandinaves nous n'avons, somme toute, que d'assez vagues indices. J'estime, avec M. von Unwerth, absolument logique que nous les complétions, par analogie, avec les éléments qui nous sont fournis par la tradition lapone. Mais, de même que les séjours particuliers des morts ont fini par se synthétiser en un séjour unique, les différents morts aussi se sont fondus en une abstraction, le dieu Rota ou Ruta des Lapons de Norvège. Ce dieu présente les plus grandes ressemblances avec Odin. Ces ressemblances sont indiscutables et telles qu'on ne peut pas ne pas conclure à l'identité des deux divinités. Seulement M. von Unwerth assure que Ruta n'est qu'une copie d'Odin, un emprunt que les Lapons auraient fait aux Germains. Cela, nous ne saurions l'admettre. L'évolution de la pensée religieuse a été la même chez les Lapons que chez les Germains : les uns et les autres ont dû, chacun de leur côté, arriver à la conception du dieu des morts. La pensée scandinave s'est développée plus vite ; elle est allée plus loin ; elle n'en a pas moins passé par les mêmes phases que la pensée lapone. Maintenant, il est certain que, le contact entre les deux peuples ayant été constant, sinon toujours très intime, les deux divinités, identiques au fond, non seulement ont conservé de leur même origine des traits communs, mais qu'elles ont pu s'influencer l'une l'autre. La plus riche a prêté à la plus pauvre. Ruta se pare assurément de maint oripeau qu'il tient de son puissant voisin devenu le dieu de la guerre et du ciel : toutefois, pour être resté humble et populaire, il n'en est, à mon avis, que plus original et n'a, par conséquent, que mieux conservé les traits qui ont dû être ceux du primitif Odin.

Léon Pineau.

Finnur Jónsson. — **Völu-Spá. Studier fra Sprog-og Oldtidsforskning. N° 84.** Copenhague, Tillge, 1911. — De tous les chants eddiques aucun n'a plus et depuis plus longtemps occupé la critique que le Völu-Spa : aussi bien, absolument essentiel pour l'intelligence des idées religieuses chez les Scandinaves à l'époque des Vikings, n'en est-il de plus difficile à interpréter. Les opinions les plus contradictoires ont été émises à son sujet. Est-ce la véritable explication que nous apporte enfin M. Finnur Jónsson ? Nous le croirions volontiers.

Après avoir dit dans quelles conditions ce poème nous a été transmis, d'abord par la tradition orale, puis, à partir de la fin du xiie siècle, en différents manuscrits, dont les variantes et interpolations sont méthodiquement étudiées, le savant

professeur d'islandais à l'Université de Copenhague en donne la traduction : « Je vous prie tous de m'écouter, grands et petits, fils sacrés de Heimdal ! Tu veux, ô Père, que je conte l'histoire véridique de l'humanité depuis les âges les plus reculés qui soient restés en ma mémoire... » Qui donc parle ainsi ? Une « völve », une devineresse, à qui Odin s'est adressé afin de connaître le passé et l'avenir du monde. Il est évident que ce n'est là qu'une fiction poétique. Cette devineresse est l'interprète de l'auteur, qui se sert d'elle pour exposer d'une façon logique et suivie l'ensemble des conceptions constituant alors la cosmogonie scandinave. Cet exposé, M. F. J. le suit et le commente vers par vers, expression par expression. Il n'est pas douteux que le poète inconnu qui a imaginé cette fiction, n'ait utilisé d'anciens chants. Deux, au moins, qui, à mon avis, ressemblaient aux vieilles ballades dont les Scandinaves, comme tous les primitifs, rythmaient leurs danses. Deux chants, dont nous reconnaissons les refrains, tels deux blocs cyclopéens dans une construction moderne : pour le premier, le « gengo regen oll à rœkstóla... » ; pour le second : le « vitodh eon edha hvat ? » C'est une hypothèse que, très modestement, je soumets à M. Finnur Jónsson. Et maintenant à quel moment remonte ce poème et dans quelles circonstances a-t-il été composé ? Le Christianisme commençait de se répandre, apportant aux Scandinaves, vers la fin du xe siècle, une doctrine nouvelle. Un scalde norvégien, ami du passé, profond penseur en même temps que poète puissant, a voulu montrer à ses compatriotes qu'ils n'avaient que faire de cette doctrine étrangère ; qu'ils en avaient une déjà, aussi complète et beaucoup plus noble : annonçant, elle aussi, la vie éternelle, mais après la régénération du monde, et alors la même pour tous, au lieu de partager les hommes en deux catégories, ainsi que l'enseigne la religion chrétienne, l'une de réprouvés terriblement châtiés, l'autre d'élus béatement heureux.

Léon Pineau.

L. Delisle. — **Enquête sur la fortune des établissements de l'ordre de Saint-Benoît en 1338** (tiré des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques*, t. XXXIX (pp. 359-408), — Paris, Imprimerie Nationale, 1910, un tir. à part, 4o de 54 pages. — Le relâchement qui s'était introduit dans l'ordre de Saint-Benoît avait suggéré au pape Benoît XII l'idée de réformes auxquelles il voulait donner une base solide, en les appuyant sur une grande enquête qui devait faire connaître en détail l'état de la fortune de chacune des maisons bénédictines dans les différentes provinces de la chrétienté. M. L. Delisle avait publié dans le tome XXXIX des *Notices et extraits* les procès-verbaux de l'enquête de 1336-38 au Mont Saint-Michel et à Saint-Ouen de Rouen (textuellement), Saint-Sauveur-le-Vicomte, Marmoutier, Saint-Victor de Marseille (par extraits). L'intention de l'éminent éditeur était surtout d'« amorcer » ainsi une vaste publication des états qu'ont dû fournir la plupart des abbayes de l'ordre de Saint-Benoît, sur l'injonction

du pape, « à la veille du jour où la guerre de Cent Ans allait tarir presqu'entièrement les meilleures sources de la fortune des établissements monastiques. » Les quelques textes publiés ne suffisaient donc pas, dans son esprit, à autoriser des conclusions générales : nous ne pouvons qu'imiter cette réserve. On doit se borner à remarquer la précision croissante au xive siècle du fonctionnement des enquêtes pontificales, des précautions prises pour s'assurer de la pureté des sources d'information ; pièces de comptabilité exigées par les commissaires enquêteurs ; déclarations des religieux les plus au courant des affaires de chaque maison en ses divers offices et dépendances; témoignages des hommes du voisinage les plus anciens et les plus autorisés; avis des commerçants les plus au courant du prix des denrées, les plus habitués à tenir compte de la valeur relative des produits des différents terrains et de l'emploi des différentes mesures. M. Delisle note aussi l'importance du contrôle exercé par les chapitres provinciaux, que Benoît XII s'occupa à réformer aussi et qui se réunissaient tous les trois ans.

P. A.

A. Moret. — **Rois et Dieux d'Égypte**. Un volume in-18 jésus, avec 20 gravures, 16 planches et une carte hors texte. Librairie Armand Colin, Paris. — Les lecteurs de cette *Revue* ont été informés, en son temps, de la publication en volume d'une première série d'articles de vulgarisation égyptologique, réunis par Moret sous le titre : *Au temps des Pharaons*[1]. Voici une deuxième collection d'études écrites, comme les précédentes, en vue du grand public, articles de revue, conférences faites au Musée Guimet, et dans lesquelles sont évoquées plusieurs des questions les plus intéressantes de l'égyptologie à l'heure actuelle. Certaines sont fort compliquées et encore très neuves même sur le terrain de la science pure, notamment celles qui touchent à l'histoire religieuse et à la nature des grands dieux égyptiens; il serait très difficile, en ces matières, de rester assez simple pour être compris du lecteur non spécialiste, et de présenter en même temps les choses dans toute la complexité de leur évolution et des combinaisons lentement nouées par le raisonnement théologique et l'instinct populaire; et l'on ne peut en vouloir à l'auteur lorsqu'il nous décrit, par exemple, une *Passion d'Osiris* dont la conception n'appartient probablement qu'à la dernière époque de la religion égyptienne, et qui laisse dans l'ombre certaines péripéties des plus marquantes de l'histoire de ce dieu complexe. Sur le terrain proprement historique, on arrive plus facilement à tracer les lignes d'un tableau à la fois clair et véridique, qu'il s'agisse de faits bien établis comme en ce qui concerne Aménophis IV, le roi révolutionnaire et « anticlérical » dont Moret nous raconte l'histoire, ou de résultats encore con-

1) *Librairie Armand Colin*, 1909. Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LIX, p. 243-245.

testés comme ceux relatifs à la reine Hatshopsitou, la fondatrice du temple de Deir el-Bahari, et à ses contemporains royaux du début du Nouvel Empire. — Particulièrement intéressante est l'étude sur *Immortalité de l'âme et sanction morale en Egypte et hors d'Egypte*, et fort instructive celle où sont reconnues les sources pharaoniques de plusieurs grands épisodes homériques (*Homère et l'Egypte*). — Comme dans le précédent recueil, de nombreuses reproductions photographiques accompagnent le texte et contribuent à la valeur de cet agréable ouvrage, tout à fait remarquable par le charme et la facilité de la lecture en toutes ses parties.

Raymond Weill.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

C. Molinier. — Les études d'histoire religieuse médiévale viennent de faire une grande perte. M. C. Molinier, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Toulouse, vient de disparaître à l'âge de soixante-huit ans, dans des circonstances particulièrement tragiques. Il était, depuis 1886, titulaire à Toulouse de la chaire d'histoire de la France méridionale. Il s'était consacré à l'étude des origines de l'Inquisition albigeoise et il en a vraiment fondé l'histoire critique. Ce savant, qui se tenait éloigné de la polémique au point de paraître ignorer même qu'elle pût côtoyer l'histoire, n'a pas eu le renom qu'il méritait. Il avait, par sa thèse sur les *Sources de l'histoire de l'Inquisition dans le midi de la France* ouvert et commencé à explorer bien des pistes de documentation sur le grand tribunal de répression religieuse; jusqu'à lui on s'en tenait presque exclusivement aux copies de la collection Doat. Cette investigation des sources de l'hétérodoxie latine a été encore avancée par la publication du rapport sur la mission dont avait été chargé C. Molinier dans les Bibliothèques d'Italie en 1885. Outre les documents sur l'albigéisme, il cataloguait, avec une rare perception des parentés doctrinales, les textes de controverse ou pièces d'archives relatifs à certaines grandes sectes isolées, Guglielmites, Dolcinistes, etc.

En outre, il reprenait, surtout dans son enseignement, l'histoire de l'albigéisme où l'avait laissée trente ans auparavant l'éminent hérésiologue de Strasbourg, Ch. Schmidt. Depuis, MM. Douais, Jean Guiraud, Vidal, d'autres encore ont marché dans des voies que leur avait ouvertes Ch. Molinier sans montrer, à notre gré, des sentiments de suffisante reconnaissance à l'égard de celui qui leur avait frayé le chemin.

C. Molinier avait enseigné beaucoup; son œuvre écrite est moins considérable: une édition de la Chronique de l'Inquisiteur Guillem Pelisso et d'un Traité inédit du XIIIe siècle contre les Cathares, des articles sur les sectes médiévales dont deux surtout ont une importance éminente: l'un sur l'*Endura* où cette étrange et terrible coutume de l'albigéisme est expliquée dans ses formes multiples; l'autre paru en 1907 dans la *Revue historique* traçait, de *l'Eglise et la Société Cathares*, un tableau d'un remarquable sens de la psychologie religieuse — et cet article, qui est peut être le seul travail de synthèse dû à C. Molinier, reste comme un exposé de la civilisation hétérodoxe du Midi bien supérieur, selon nous, à la tendancieuse *Introduction au Cartulaire de Notre-*

Dame de Prouille de M. J. Guiraud. — Nous saluons ici la mémoire de C. Molinier, grand historien et libre esprit.

P. A.

DÉCOUVERTES

Fouilles anglaises à Jérusalem et dans la mosquée d'Omar. — On sait l'émotion qui saisit la population de Jérusalem, la crainte qu'on eut de voir se déchaîner le fanatisme de la populace, à l'annonce que des Anglais avaient violé la mosquée d'Omar et dérobé pendant la nuit d'immenses trésors, matériel de l'ancien temple, ornements du temps de Salomon pour emporter le tout sur un yacht. Une enquête suivie d'une interpellation à la Chambre turque montrèrent l'absurdité de ces accusations. Toutefois, le gouverneur civil de Jérusalem fut destitué; c'est ce que désirait sans doute le gouverneur militaire.

Dans cette affaire, il faut distinguer deux points. En premier lieu des fouilles régulières pratiquées pendant deux ans sur la colline d'Ophel par une mission anglaise, ayant à sa tête le capitaine Parker. Des renseignements sûrs nous permettent de dire qu'on n'a trouvé aucun vestige des tombes des anciens rois de Juda; mais que les découvertes archéologiques sont importantes et renouvellent entièrement la connaissance qu'on avait de cette région, notamment du canal de Siloé. Il ne s'agit ici d'aucun trésor, simplement de relevés archéologiques et tout au plus de tessons dont aucun notable de Jérusalem ne voudrait orner sa demeure. La publication ne s'en fera pas attendre; elle est en de bonnes mains.

En second lieu, au moment d'achever leur campagne de cette année, le capitaine Parker et ses compagnons voulurent procéder à certaines constatations dans le sous-sol de la mosquée d'Omar. Ici encore ils étaient munis des autorisations nécessaires et s'étaient entourés de précautions minutieuses. Tout se serait bien passé sans certaines délations jalouses. On a lancé les fausses nouvelles et simulé l'émeute après le départ de M. Parker pour pouvoir déclarer qu'il avait fui avec son butin. Le résultat des recherches sous la mosquée d'Omar, en particulier sous la *sakhra*, a été négatif. Voici comment dans la *Revue Biblique* (juillet 1911) s'exprime le R. P. Lagrange : « Pendant quelques jours, ou plutôt quelques nuits, du 2 au 4 avril de cette année, les explorateurs se sont proposé d'ouvrir de nouveau et d'examiner plus complètement divers canaux situés dans cette enceinte, canaux inscrits depuis trente à quarante ans sur n'importe quel bon plan de la mosquée, et bien connus de MM. Clermont-Ganneau et Warren. Il va sans dire que personne n'a donné même un coup de ciseau dans la roche sacrée.

« Le fameux puits des Ames qu'on disait situé sous la grotte de cette roche sainte excitait naturellement la curiosité :

« On ne manquait jamais de dire aux visiteurs que c'était le point de départ des canaux qui conduisaient au Cedron le sang des sacrifices. Or, le résultat fort inattendu de la petite fouille entreprise dans ce caveau a été de faire constater... que ce caveau n'existait pas ».

Zeus Stratios de Labranda. — M. Paul Foucart a communiqué à l'Académie des Inscriptions un bas-relief inédit du IVe siècle avant notre ère et il l'a commenté avec sa pénétration et sa maîtrise habituelles. Nous y reviendrons quand le mémoire aura paru dans les *Monuments Piot*; en attendant, nous reproduisons le résumé des *Comptes-rendus* (1911, p. 235-236) qui en montrera l'importance : Ce bas-relief « représente un Zeus, adoré par Idrieus et Ada, qui succédèrent à Mausole et Artémise, comme maître de la Carie. Le dieu n'est pas hellénique, mais le Zeus Stratios de Labranda. Le sculpteur a reproduit les deux attributs caractéristiques : la double hache et les mamelles multiples. Le premier de ces deux attributs montre que ce Zeus était considéré comme un dieu de l'atmosphère, maître de la Foudre. M. Foucart recherche ensuite les origines de son culte. D'une part, il constate la parenté des Cariens avec les tribus qui, vers la période de Minos, apportèrent en Crète le culte d'un dieu armé de la bipenne. D'autre part, les traditions lydiennes rapportaient que la dynastie des Héraclides avait reçu la Double Hache d'Héraclès-Sanda, un des grands dieux des Hétéens. Il figure, en effet, avec la bipenne, sur plusieurs des bas-reliefs les plus anciens de la Cappadoce, et le culte du Zeus Stratios persista dans cette province, jusqu'à l'époque gréco-romaine. Ces rapprochements suggèrent l'hypothèse que le Zeus de Labranda est une forme locale du dieu dont les tribus hétéennes, au deuxième millénaire, ont porté le culte dans l'Asie Mineure et dans le bassin de la mer Égée.

« M. Foucart passe ensuite au second attribut du Zeus carien : les six mamelles sculptées sur la poitrine du dieu. Avec cet exemple certain, on peut reconnaître le même type sur des monnaies cariennes de l'époque impériale et sur un bas-relief de Mylasa. Les représentations de ce genre doivent-elles faire croire que les anciens ont adoré des divinités androgynes? M. Foucart ne le pense pas. Il montre, par exemple, pour l'Aphrodite barbue de Cypre, que ce n'est pas une divinité mâle et femelle, mais une déesse à laquelle on a donné une barbe comme signe de sa force, et il le prouve par des statuettes de Suse que lui a communiquées le R. P. Scheil ainsi que par le texte d'hymnes assyriens. De même, les mamelles du Zeus carien ne sont pas une marque de son sexe, mais un moyen conventionnel d'exprimer un de ses attributs : la fécondité nourricière qu'il répand sur la terre avec les eaux célestes dont il est le maître.

« Le bas-relief, permet donc de reconstituer l'antique idole de Labranda et d'y reconnaître un dieu de l'atmosphère, disposant des pluies et de la foudre, apparenté à l'Héraclès-Sanda des tribus hétéennes de l'Anatolie. »

On se réjouira de voir repousser, avec une autorité particulière, cette con-

ception des divinités androgynes qui a été si funeste à une compréhension exacte des anciennes religions. La publication de la statuette de Suse y contribuera aussi, croyons-nous. La seule annonce de cette découverte avait modifié sensiblement l'opinion de R. P. Lagrange (*Études sur les religions sémitiques*, 2[e] édit., p. 138 et suiv.) et il inclinait à voir dans Ichtar « la division en deux concepts d'une divinité androgyne ». « Il faut attendre, faisions-nous observer (*Notes de Myth. syr.*, p. 182-183) que cette figure soit publiée pour en discuter et juger si nous sommes vraiment en présence du type hermaphrodite. La déesse de la guerre revêt souvent les vêtements et l'armure du guerrier sans mériter pour cela la qualité d'androgyne ». L'opinion de M. Foucart nous fixe sur ce point. Quant à la barbe de la statuette, elle est elle-même fort sujette à caution. Et si l'on en croit M. Jastrow J[r] (*Revue archéol.*, 1911, I, p. 271-298), les passages assyriens qui attribuent de la barbe à Ichtar sont à entendre comme des métaphores astronomiques.

Les divinités de Rantidi (Chypre). — A ce que nous avons dit dans les chroniques précédentes sur les fouilles de Rantidi, on peut ajouter quelques précisions grâce à la publication par M. Meister (*Sitzungsber. Berl. Akad.*, 1911, p. 630-650) de textes en syllabaire chypriote, provenant de cette localité. Ce sont des dédicaces à Apollon, d'autres à Aphrodite. Une fois cette dernière apparaît sous le vocable *Vanassa*, titre d'Aphrodite à Paphos. Le prêtre-roi de l'Aphrodite paphienne s'intitule prêtre de la *Vanassa*. A Aphrodite, on peut encore rapporter le vocable *ro-to-sa-ka-ra-pa* = *rhodoskarpha*, celle qui répand les roses. Signalons encore la mention de Thalio, de la *thea molpodora*. Intéressante est la déesse à laquelle un texte attribue les trois noms suivants : *Diva è Mammo è Idaa*. On reconnaît facilement la déesse de l'Ida, la *Méter Idaia*, dans le dernier vocable et M. Meister en conclut que *Mammo* est une forme voisine de *Ma* et de *Ammas* (Hés.). Il est à remarquer que l'auteur de la dédicace, qui paraît identifier la déesse mère d'Asie Mineure à l'Aphrodite chypriote, ne porte pas un nom grec : Sindijartas. Un fragment paraît porter quelques lettres phéniciennes.

Le temple d'Athéna Aléa à Tégée. — MM. Charles Dugas et Berchmans, membres de l'École française d'Athènes, ont achevé les fouilles que M. Mendel avait conduites à Tégée (*Comptes rendus Acad. des inscr.*, 1911, p. 257-268) et par lesquelles il avait dégagé le plan du sanctuaire ainsi que de nombreux fragments sculptés. Les nouvelles recherches ont mis au jour des bronzes, ex-voto du genre de ceux d'Olympie, de l'Heraion d'Argos, de Lousoi : statuettes d'animaux, épingles votives, bagues, anneaux, fibules. Les vases font remonter le sanctuaire jusqu'à l'époque géométrique. Il faut signaler une statuette en bronze, haute de 13 centimètres et de style archaïque : « La déesse est figurée armée : le gorgoneion sur la poitrine, le bouclier rond au

bras gauche, la lance dans la main droite, le casque à haut cimier sur la tête. Le bas du corps est serré dans une gaine qui lui donne la forme d'un pilier... La disposition des longs cheveux tressés, l'amincissement du visage, dénotent une inspiration plutôt ionienne que péloponésienne. » MM. Dugas et Berchmans voient dans ce bronze la reproduction de la statue d'Athéna, toute en ivoire, due au sculpteur attique Endoios.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

M. G. F. Hill, *Some Graeco-Phoenician Shrines* (dans *Journal of Hellenic Studies*, 1911, p. 56-64) étudie d'après les monnaies phéniciennes quelques questions importantes pour les cultes de la côte syrienne. Les recherches auxquelles il s'est livré pour le Catalogue des monnaies phéniciennes du British Museum qu'il vient de publier, lui permettent de reprendre avec des arguments nouveaux une thèse qu'il a déjà soutenue, à savoir que le Baal phénicien et sa parèdre Astarté ont un double aspect, l'un céleste, l'autre marin. Il y a là des indications précieuses, qu'illustrent de bonnes planches ; mais peut-être faudrait-il, dans certaines interprétations, faire intervenir un facteur important : l'action personnelle des graveurs grecs. Car — c'est un point qu'on a complètement négligé et que nous ne pouvons développer en quelques lignes — il ne nous paraît pas douteux que les graveurs de coins monétaires qui ont opéré les premiers en Phénicie étaient des Grecs, probablement des Grecs d'Asie. Ils ont introduit dans les coins qu'on leur demandait leur vocabulaire habituel d'images gréco-asiatiques en les pliant aux données locales. Le départ est délicat à opérer. Ainsi, avec les exégètes du temps, ils ont fait un Poseidon du Ba'al de Béryte et ils lui ont adjoint Béroé qui paraît être entièrement une entité grecque. De même, pour marquer l'activité que Tyr déployait sur les mers, ils ont figuré Melqart (déjà identifié à Héraclès) sur un hippocampe. Ce ne sont pas là des représentations sur lesquelles on puisse fonder beaucoup. Il ne faut pas perdre de vue qu'un peuple peut s'adonner à la navigation sans qu'il éprouve la nécessité de ranger les divinités marines en tête de son panthéon. En ce qui concerne spécialement Astarté, on a l'impression que ce n'est nullement, comme l'Aphrodite grecque, une déesse sortie de la mer, mais une divinité terrienne qui accompagne ses fidèles sur mer : une Notre-Dame-de-la-Garde.

— M. Salomon Reinach a lu devant l'Académie des Inscriptions un mémoire sur la légende de Marsyas, le Silène phrygien, que les *Comptes rendus*, 1911, p. 147-148 résument ainsi : « Marsyas est un dieu phrygien, mais non un dieu conçu sous forme humaine. Comme tous les Silènes et comme le dieu phrygien

Midas, Marsyas est, à l'origine, un âne sacré. L'histoire de son supplice est celle du sacrifice d'un âne. Or, nous savons par Pindare que les ânes étaient sacrifiés à Apollon dans la Grèce du Nord, patrie primitive des Phrygiens. On chercha plus tard le motif de ce supplice, considéré comme un châtiment et non plus comme un rite; on le trouva dans la nature de l'âne, ennemi de la musique et des Muses. Quand la légende, en se transformant, eut humanisé Marsyas, l'ennemi de la musique devint le musicien rival d'Apollon. Le rôle prépondérant de la flûte dans les cultes asiatiques, l'antagonisme de la flûte et de la cithare, devenu très vif à Athènes au ve siècle, contribuèrent à fixer et à populariser la légende sous la forme où nous l'ont transmise les anciens. »

— M. Raffaele Pettazzoni, dans une seconde note sur *La Religione primitiva in Sardegna* (*Rendiconti della reale Accad. dei Lincei*, t. XIX, 1910), étudie les curieuses figurines sardes notamment celles munies de deux paires de bras et de paires d'yeux (c'est par erreur que l'on compte six yeux dans Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, IV, p. 66). L'auteur ne voit pas dans ces combinaisons étranges une représentation de la divinité. Les bronzes sardes, à son avis, sont des objets votifs qui figurent non des dieux, mais des hommes dans leurs diverses occupations, en majeure partie des guerriers, mais aussi des prêtres, des bergers. Quelques-uns font des offrandes, mais la plupart sont figés dans une attitude hiératique. Pourquoi donner quatre yeux et quatre bras aux guerriers? M. Pettazzoni fait intervenir l'action curative des sources, attestée par les anciens; les figurines avec quatre yeux exprimeraient que les sources, donnaient une vue plus perçante et, avec les quatre bras, que les guerriers y puisaient des forces surhumaines. Ces bronzes sont à classer comme *imagini iperantropiche*.

— M. J. Loth (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1911, p. 254-256) n'est pas éloigné de penser que les caractères oghamiques dérivent des signes gravés sur les baguettes magdaléniennes. L'ancienne écriture des Celtes était gravée sur bois et a eu pour modèle l'*arbre*. « L'arbre est non seulement doué de vue et de parole, chez eux, comme chez les autres peuples, mais il est doué de *science*, de *vertu* intellectuelle : il est question couramment, chez les anciens Irlandais, des *coudriers de poésie*, des *coudriers de science*. Pour pratiquer le sort, on lançait en l'air des morceaux de bois entaillés préalablement de certains signes (*Le sort chez les Germains et les Celtes*, dans *Revue celtique*, XVI, p. 313). » A l'époque historique, chez les Germains, tout au moins chez les Scandinaves, c'étaient des *runes*, mais comme l'alphabet runique est fondé sur l'alphabet latin, pour une époque plus ancienne on ne saurait rien affirmer ; le mot *run*, d'ailleurs n'a eu primitivement que le sens de *secret*, *vertu mystérieuse*. »

— La 9e livraison de l'*Encyclopédie de l'Islâm* termine la lettre A et entame la lettre B. Signalons l'article (Reckendorf) sur la tribu de *Aws* et son réformateur Abou 'Amir qui dut s'effacer devant le succès de l'Islam ; *Ayâ Sôfia*, Sainte-Sophie (Süssheim), ses premières vicissitudes, le pillage par les Latins qui « prirent les ornements sacrés pour en parer leurs chevaux et les vases du culte pour les faire boire », l'adaptation au culte musulman, les légendes qui entourent l'admirable édifice ; un important article de K. Vollers sur la mosquée et université *Azhar* (*al-*) au Caire, l'enseignement qui s'y donne, les livres qu'on y étudie, l'ignorance dans laquelle on est des richesses de la bibliothèque, actuelle; *Azraķites*, secte khâridjite (Houtsma) ; *Baalbek* (Sobernheim) avec un plan du sanctuaire et château de Baalbek ; *Bâb*, « porte » (Cl. Huart) et l'histoire du mouvement *Bâbi*; *Bâbek*, chef de la secte des Khurramis (Cl. Huart) ; *Bâbil*, l'ancienne Babylone et ses légendes (Herzfeld) ; *Badâ*, doctrine chiite qui suppose la possibilité d'un changement dans le savoir divin (Goldziher); *Badr* qu'illustre la victoire remportée par les Musulmans sur les Mecquois (Buhl) ; *Badr* (*Pîr*) partage avec Khwâdjâ Khidr, chez les Bengalis, l'empire des eaux (Hidayet Hosain) ; *Baggâra*, tribus arabe du Soudan oriental (Becker). Dans l'édition française de l'Encyclopédie, il y aurait avantage à citer l'ouvrage de Heyd dans la traduction française qui constitue une édition améliorée.

— M. Peter Thomsen nous donne avec *Die Palästina-Literatur*, tome II (pour 1905-1909, Leipzig, Hinrichs, 1911) la suite de son excellente bibliographie systématique. L'entreprise est devenue internationale avec le concours de diverses sociétés savantes et la collaboration de MM. von Criegern, R. Hartmann, S. Rappaport, Ch. O. Thomsen, W. Zeitlin. Toutes les publications et tous les périodiques y sont classés méthodiquement, les publications russes comme les écrits arabes ou les livres et journaux en langue hébraïque. Pour les cinq années 1905-1909 on a inventorié 3.755 numéros tandis que les dix années précédentes n'en avaient fourni que 2.915.

R. D.

— Le tome XL du *Journal of the Royal Anthropological Institute* (juillet à décembre 1910) contient, comme les précédents, beaucoup d'excellents matériaux pour l'histoire des religions. M. H. S. Stannus, dans ses *Notes on some tribes of British Central Africa* (p. 285-335), nous renseigne avec précision sur les croyances religieuses et sur la magie des Anyanja, Bantous du sud du lac Nyassa (remarquables tabous du sel ; séparation des sexes très prononcée). Le Révérend John H. Weeks continue la série de ses notes anthropologiques sur les Bangala du Congo supérieur (p. 360-427) ; on y trouvera, en particulier, une bonne description du système des ordalies et des interdictions rituelles. L'article de M. C. W. Hobley, *Kikuyu customs and beliefs : thahu and its connection with circumcision rites* (p. 428-452) a un objet plus restreint ; c'est

une importante et précieuse monographie sur le *thahu*, état d'impureté rituelle et d'infirmité résultant d'une malédiction ou de la trangression d'un tabou. A part ces articles qui tous ont trait aux Bantous, signalons encore l'intéressante description que nous donne le lieutenant-colonel Shakspeare d'une fête du dieu du fer chez les forgerons de Manipour, manifestement greffée sur une fête agraire du type habituel (p. 349-359) et l'article très savoureux et toujours actuel de Miss Edith Durham, *High Albania and its customs in* 1908 (p. 453-472) : miss Durham montre bien le caractère tout superficiel des religions officielles, chrétienne ou musulmane et nous donne quelques lumières sur les croyances populaires des Albanais, encore étrangement teintées de manichéisme.

Robert Hertz.

— Nous sommes heureux de signaler l'apparition d'un intéressant recueil qui est en même temps un juste hommage rendu à l'un de nos plus éminents orientalistes : nous voulons parler des *Mélanges d'indianisme offerts par ses élèves à M. Sylvain Lévi, le* 29 *janvier* 1911 *à l'occasion des vingt-cinq ans écoulés depuis son entrée à l'École pratique des Hautes-Études* (Paris, Leroux, 1911). Comme l'indique le titre, le cercle des auteurs a été volontairement restreint aux seul élèves du brillant et dévoué professeur à qui est dédié le volume. Le nombre des collaborateurs n'en est pas moins de vingt-quatre pour vingt-trois articles. La diversité de leurs spécialités reflète bien celle des points de vue que l'enthousiaste compétence de leur maître a su leur ouvrir sur un domaine qui embrasse, avec l'Inde, l'Extrême-Orient tout entier. La linguistique sanskrite et pâlie est représentée, outre M. Meillet, par MM. Bloch, Ernout, Grammont, Vendryès et par M. et Mme Marouzeau; le védisme, par MM. Colinet, Cuny et Mauss; le brahmanisme par M. Roussel; la légende du Bouddhisme par Mme Bode, sa mythologie par M. G. de Blonay, son archéologie par MM. Foucher et Hackin; la littérature des contes et ses rapports avec le roman grec par M. Lacôte; le théâtre franco-indien par M. F. Hérold; l'épigraphie de l'Inde par M. A.-M. Boyer et celle du Cambodge par M. Cœdès; l'Indo-chine par M. Finot; la littérature tibétaine et chinoise par MM. Huber et Maspero; l'Asie centrale par MM. Gauthiot et Pelliot. On le voit, le Japon seul manque à la fête : et le nouveau professeur de Kyoto, M. R. Sakaki, qui eût dû le représenter, aura peine à se consoler de n'avoir pas été averti à temps. Mais il a fallu imprimer vite et en grand mystère. Le court avant-propos nous en avertit M. S. Lévi est connu de ses intimes pour n'aimer point le genre des « Mélanges ». Le public se réjouira que ses élèves aient sur ce point consulté leur cœur plutôt que son goût; et en vérité, quand on songe à la façon dont depuis vingt-cinq ans il leur prodigue sans compter son temps et sa peine, on n'échappe pas à la conviction que, si cette mode n'était déjà si répandue, c'est pour lui qu'il eût fallu l'inventer.

— Le distingué secrétaire général de la Société franco-japonaise, M. F. Clavery, a donné dans le bulletin de la Société (mars 1911) un intéressant compte-rendu du livre de M. Arthur Lloyd sur Shinran, fondateur de la secte bouddhique Shinshu (*Shinran and his work. Studies in Shinshu Theology*, Tokyô, 1910). Nous empruntons au c. r. de M. Clavery l'extrait suivant du livre de M. Lloyd — à titre de *Mittheilung* indirecte et que nous n'accompagnons d'aucun commentaire. « Au dernier moment, avant la publication de ce livre, j'ai eu la bonne fortune de faire une trouvaille qui, j'espère, intéressera nos lecteurs, tant au Japon qu'ailleurs. Elle vient à l'appui de ce que j'ai dit précédemment, dans une note au sujet d'*Abraxas*, et forme un autre anneau important dans la chaîne qui relie le Mahayâna aux hérésies gnostiques des temps du Nouveau Testament. Saint Irénée, dans son livre I, ch. 24, parlant du gnostique Basilides, nous dit qu'en dehors d'Abraxas, lui et ses successeurs se servirent de ce mot *Caulaucau*, pour désigner, apparemment soit Dieu ou l'Univers — ces deux idées étaient à peu près les mêmes dans l'esprit des gnostiques. Il est fait aussi mention de *Caulaucau*, par Épiphane, Théodoret, Jean de Damas, et d'autres Pères de l'Église grecque, comme terme se rattachant non seulement à l'hérésie de Basilides, mais aussi à celle de Nicolas d'Antioche qui, ayant été l'un des cinq diacres, devint le fondateur d'une secte gnostique. Le mot est donné comme signifiant « le Monde », « le Sauveur », « un Prince ». Épiphane et d'autres en déduisent qu'il n'a pas de signification particulière, qu'il a été pris du texte hébreu d'Isaïe XXVII, 10 (précepte sur précepte, ligne sur ligne) comme étant un mot imposant à prononcer, et vraisemblablement susceptible de faire impression sur les ignorants convertis au gnosticisme. Maintenant, dans une cérémonie funèbre japonaise (dans la secte Jodo certainement, et je pense dans toutes) un poteau plat, en bois, connu sous le nom de *Sotoba*, est porté sur la tombe et érigé à cet endroit, après la cérémonie, et y demeure jusqu'à ce que la pierre tombale soit prête à être placée. Il porte les inscriptions suivantes d'un côté, *om*, en sanscrit altéré, et sur l'autre, aussi en sanscrit, les lettres *kha la ka va a*. Les lettres sont quelquefois transposées ; mais elles apparaissent, en général, dans cet ordre. Elles signifient, me dit-on : (I) les cinq Kandhas qui constituent l'esprit, (II) les cinq éléments qui constituent l'univers, (III) l'esprit lui-même, et (IV) l'Univers lui-même. Le mot est donné aussi comme une variante de Abara kakia, qui est Abraxas.

« Je m'aventure à penser que *kha la ka va a* est le gnostique *Caulaucau* étant identique avec lui au point de vue du sens et aussi au point de vue du son. (Le texte grec donne le mot avec des variantes, comme si les lettres qui le composent étaient quelquefois transposées, comme en japonais ; ainsi, Abraxas apparaît quelquefois sous la forme d'Abrasax).

« Ainsi je pense tenir maintenant quatre anneaux de la chaîne qui relie le Mahâyana japonais aux temps et aux hérésies du Nouveau Testament. 1) Abraxas ; 2) Caulaucau ; 3) la ressemblance évidente entre les treize Bouddhas, gardiens des morts d'après la secte Shingon et autres, et les treize

royaumes des morts à travers lesquels le livre gnostique *Pistis Sophia* fait voyager l'Âme ; 4) la grande similitude, équivalant pour ainsi dire à l'identité de conception, entre la conception bouddhiste d'Amida et la conception chrétienne du Christ, ... jointe au fait que les deux enseignements ont fait leur apparition publique dans le monde pour ainsi dire simultanément. »

— Le nº de juillet du *Hibbert Journal* nous apporte un exposé de plus des théories de M. B. Smith sur « Jésus préchrétien ». Celui-ci est dû au Rev. W. Wodding et, avec des conclusions édifiantes quelque peu inattendues, représente cependant une bonne forme de « syllabus » de ces paradoxes retentissants ; dans ce même nº, un tableau, assez poussé au noir, de la situation religieuse, et en particulier du christianisme, à Jérusalem à l'époque actuelle, par « un résident à Jérusalem ».

Avec le numéro de juillet le *Hibbert Journal* termine sa neuvième année d'existence. Notre Revue, dont plusieurs collaborateurs sont aussi des siens, tient à saluer la belle œuvre conduite par ce grand périodique dans tous les chemins de la libre investigation, sans exception de parti, de croyance, d'opinion. Le *Hibbert Journal* n'a cessé de publier des articles représentatifs de toutes les écoles philosophiques et religieuses d'Europe et d'Amérique — et cette tribune loyale a su imposer le respect unanime des penseurs. Pour célébrer son entrée dans sa dixième année d'activité, le *Hibbert Journal* publiera, le 1er octobre prochain, un numéro où doivent se rencontrer des articles des « leading thinkers » d'Angleterre, des États-Unis, de la France et de la Germanie. L'annonce qui nous en est communiquée insiste à juste titre sur la « signification unique » de cet ensemble si rarement obtenu dans une revue qui se consacre surtout aux spéculations de philosophie religieuse.

— Notre excellent collaborateur M. A. Van Gennep, directeur de la *Revue d'ethnographie et de sociologie* a donné à l'Université de Bruxelles, le 16 janvier 1911, une conférence qui a obtenu un plein succès et dont nous trouvons le texte dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, avril 1911 (tir. à part, Bruxelles, Weissenbruch, 8º de 23 p.). Elle traite de la *Méthode à suivre dans l'étude des rites et des mythes*. « Ce mot de méthode, dit M. Van Gennep, est un peu trop vaste ; ce qu'on a trouvé, c'est un outil, une clef, disons un procédé technique commode. Mais comme dans le langage courant ce terme de méthode est assez faible et plus large, je l'emploierai pour désigner trois procédés techniques dont l'emploi me semble de nature à amener à la science des religions quelques progrès nouveaux... On peut donner à ces procédés techniques de classement le nom de *méthode du fait naissant*, de *méthode éthologique* ou du *milieu naturel*, et de *méthode des séquences*.

« Par méthode du *fait naissant* il convient d'entendre une application à l'ethnographie et à la science des religions de la méthode qui consiste dans les sciences

naturelles à provoquer un phénomène pour l'étudier, et une psychologie à suivre toutes les phases d'un phénomène mental au moment même où ces phases se présentent à l'observation... »

En ce qui concerne la méthode ethnologique, une équivoque est à craindre : « Si au XVIIIe siècle naquit l'idée que les institutions, y compris les religions, dépendent en premier lieu du milieu physique, du sol et plus spécialement du climat, et que si au XIXe siècle, on a des cas célèbres de systématisation dans cette voie, la réaction a été vraiment trop forte, et les théoriciens ont souvent abusé, depuis, du procédé qui consiste à extraire systématiquement un ensemble déterminé de phénomènes, par exemple les phénomènes religieux, de tout le milieu au sein duquel ils ont pris naissance et se sont développés. Non seulement il convient de réagir contre cette réaction, en n'isolant plus les phénomènes religieux des autres phénomènes sociaux, quels qu'ils soient, mais il faut même avancer dans cette voie au point de tenir compte de nouveau, et davantage qu'avant, du milieu naturel ». La connaissance, assez récente, des courants aériens et marins, des phénomènes volcaniques, de la répartition des espèces animales et végétales, des voies de leur diffusion, a aidé à rendre compte de la formation de mythes et surtout de formes rituelles restés en dehors des explications antérieures.

La *méthode des séquences* qui suppose non seulement comme les deux précédentes, des constatations (plus ou moins complexes) de faits et de séries de faits, mais une opération logique qui dépasse sensiblement le travail de pure description, devait être formulée et soutenue avec une particulière abondance d'arguments par l'auteur des *Rites de passage*. M. Van Gennep propose d'appeler *méthode des séquences* « celle qui n'étudie chaque rite et chaque thème mythologique ou populaire que dans son rapport avec ce qui le précède et avec ce qui le suit. Au lieu d'accumuler des parallèles isolés arbitrairement, on compare alors des ensembles de même ordre, par exemple des scénarios entiers, comme les cérémonies du mariage entre elles, ou les cérémonies de l'initiation entre elles, en tenant compte pour chacune du milieu naturel et social. De ce travail de comparaison résulte ceci, que des dominantes générales et universelles sont reconnues comme *nécessaires*. Par exemple, si un individu quitte sa société antérieure, il doit être soumis à des rites de séparation qui, d'un bout du monde à l'autre, se ressemblent ; de même se ressemblent nécessairement partout les rites qu'on exécute pour agréger un individu à une nouvelle société ».

Ces aperçus méthodologiques — qu'il éclaire, cela va sans dire, de son habituelle richesse de documentation, — M. Van Gennep les montre condensés en quelques principes généraux : « En premier lieu ne pensez plus, dit-il à ses auditeurs, que la *science* des religions ne soit qu'*histoire* des religions, et que par définition, elle ne s'occupe que de faits morts et passés... » Une autre conséquence sera « que l'analyse scientifique et l'abstraction étant des moyens techniques, vous ne les regarderez pas comme le but de la science des religions, ni, si vous voulez, de tout autre science, mais vous tiendrez à considérer

plutôt des ensembles religieux, magiques, folkloriques, de manière à ne pas perdre sous l'accumulation des détails la netteté du jugement généralisateur et le désir d'étudier des synthèses ».

— M. Christian Cherfils a rassemblé les principaux textes d'Auguste Comte relatifs à l'Islam (A. Comte, *L'Islamisme au point de vue social*, Paris, A. Messein, 1911, un vol, in-12 de 161 p.). Ces textes sont empruntés surtout au *Système de politique positive*, quelques-uns encore au *Cours de philosophie positive* ou à la *Synthèse subjective*. Le Qorân est l'un des deux livres sacrés — l'autre est la Bible — dont la méditation fut prescrite par Auguste Comte. Mahomet est célébré dans les commémorations positivistes. A lire ce petit recueil, on ne peut qu'être d'accord avec M. Cherfils pour reconnaître chez Auguste Comte une sympathie sans cesse croissante pour l'Islam, qui apparaissait au fondateur du positivisme comme « réalisant un maximum d'altruisme avec un minimum de métaphysique ». P. A.

Le quatrième Congrès international d'Histoire des Religions.

Nos lecteurs savent avec quel intérêt notre Revue suit l'œuvre en constant développement des Congrès internationaux d'histoire des religions. C'est à l'initiative de Jean Réville et de Léon Marillier que furent dûs la convocation et le succès du premier de ces Congrès, celui de Paris en 1900. L'année prochaine aura lieu à Leyde le quatrième Congrès : l'on verra par les noms des signataires de l'appel suivant de quel haut patronage scientifique se recommande cette nouvelle manifestation de la vitalité de nos études. Nos collaborateurs, nos lecteurs, nos amis tiendront à figurer nombreux parmi les bénéficiaires de la cordiale et flatteuse hospitalité que nous offre la Hollande savante :

« Monsieur,

« Le troisième Congrès d'Histoire des Religions, qui eut lieu à Oxford en septembre 1908, décida de tenir le Congrès suivant en 1912. On choisit comme membres du comité permanent : MM. le Prof. P. Alphandéry (Paris), le comte Goblet d'Alviella (Bruxelles), le Prof. A. Bertholet (Bâle), *secrétaire*, le Dr J. E. Carpenter (Oxford), le Prof. F. von Duhn (Heidelberg), le Prof. Percy Gardner (Oxford), le Prof. Ignaz Goldziher (Buda-Pest), le Prof. J. J. M. de Groot (Leide), le Prof. De Gubernatis (Rome), le Prof. Morris Jastrow (Philadelphia), le Prof. A. Loofs (Halle), le Prof. George Moore (Harvard), le Prof. E. Naville (Genève), le Prof. C. von Orelli (Bâle), le Prof. N. Söderblom (Upsal), le Prof. J. Toutain (Paris).

Le comité international s'adressa aux représentants de l'histoire des religions à l'Université de Leyde, pour savoir si, dans cette ville, on serait disposé à recevoir ce quatrième Congrès. A la suite de cette invitation flatteuse un

comité local provisoire se constitua, qui résolut de prendre en mains l'organisation du Congrès.

Vous savez que ces congrès furent préparés, en 1897, par l'Assemblée d'historiens de la religion réunis à Stockholm, et qu'ils eurent lieu à Paris (1900), Bâle (1904) et Oxford (1908). La tranquille ville de Leyde ne saurait rivaliser avec les grands centres où d'ordinaire ont lieu les Congrès ; par contre, nous espérons que ce calme milieu universitaire imprimera aux réunions des membres du Congrès un caractère d'intimité et contribuera à rendre l'échange des idées plus intense et plus vif.

Ainsi que les Congrès précédents celui-ci sera exclusivement scientifique et sera consacré à des recherches purement historiques sur les religions. Toute polémique concernant des questions de foi sera interdite.

Le Congrès se réunira du 9 au 13 septembre 1912. Les séances auront lieu, selon toute probabilité, à l'Université. On a l'intention de tenir des séances plénières où il n'y aura pas de discussion. Celle-ci sera admise au sujet des communications faites dans les sections.

On prévoit les sections suivantes : 1. Religions des peuples sauvages et questions générales ; 2. Chinois et Japonais ; 3. L'Égypte ; 4. Les Sémites ; 5. L'Islâm ; 6. L'Inde et l'Iran ; 7. Grecs et Romains ; 8. Germains, Celtes et Slaves ; 9. Malais et Polynésiens ; 10. Le Christianisme.

La cotisation est fixée à 25 francs (20 marcs, 25 K. Autr., 10 roubles, 1 livre sterling 5 sh., 18 couronnes, 12 florins). Les membres pourront se procurer une carte d'entrée pour leurs dames au prix de 12,50 fr.

Vous pouvez dès maintenant adresser votre adhésion à M. le Prof. B. D. Eerdmans, 71, Plantsoen, Leyde. Il est recommandable d'indiquer la section à laquelle vous voulez être inscrit. Si vous désirez faire une communication, nous vous prions de nous en informer le plus tôt possible. Vu le temps limité, le bureau du Congrès se réserve de décider quelles communications seront faites oralement. Les orateurs s'engagent à remettre au bureau un résumé succinct de leur communication, fait en vue de l'impression.

Seront considérées comme langues officielles du Congrès le français, l'allemand, l'anglais et l'italien.

Le comité local espère que vous voudrez bien contribuer au succès du Congrès par votre présence et par votre précieux concours.

P. D. Chantepie de la Saussaye, *Président* ; C. Snouck Hurgronje, *Vice-président* ; D. C. Hesseling, 2e *Secrétaire* ; W. B. Kristensen, 1er *Trésorier* ; W. J. P. Suringar, 2e *Trésorier* ; J. J. M. de Groot, A. E. J. Holwerda ; J. C. G. Jonker ; K. Lake ; J. S. Speijer ; C. van Vollenhoven ; B. D. Eerdmans, 1er *Secrétaire*.

Leyde, juillet 1911.

Le Gérant : Ernest Leroux.

L'ORIGINE

DE LA FORMULE GRECQUE D'ABJURATION

IMPOSÉE AUX MUSULMANS

M. Montet a publié et commenté avec érudition dans cette Revue[1] le texte, que je lui avais communiqué, du rituel d'abjuration imposé aux musulmans par l'Église grecque « et il admet avec raison que ce morceau, tel qu'il nous est parvenu, date de l'époque de Photius, comme les documents liturgiques analogues qui concernent les manichéens et les Juifs. Il semble certain qu'au IXe siècle, sous la direction du célèbre patriarche, on réunit et codifia les liturgies relatives au baptême des hérétiques et infidèles de tout genre. Mais ces formulaires, dont la rédaction fut provoquée par les nécessités pratiques de la vie de l'Église, avaient été composés à une époque bien antérieure : ils durent naître presque en même temps que les sectes auxquelles ils s'appliquaient. Ainsi, on peut démontrer qu'une partie des anathèmes que devaient prononcer les manichéens convertis, remonte au moins au temps de Justinien et que d'autres sont encore plus anciens. De même, si la profession de foi orthodoxe que devaient prononcer les musulmans devenus chrétiens est postérieure au rétablissement du culte des images (842), la formule d'abjuration condamnant leurs erreurs passées date, nous allons le voir, presque des origines de l'Islam. D'ailleurs n'est-il pas évident que l'autorité ecclésiastique dut songer à régler le

1) Année 1906, I, p. 145. Un nouveau ms. a été signalé par M. Ebersolt, *Ibid.*, 1906, II, p. 231. — M. Clermont-Ganneau a ajouté au commentaire d'utiles observations, *Recueil d'archeol. orientale*, VII (1906), p. 255.

cérémonial de la conversion des mahométans, dès que des mahométans se convertirent?

J'avais été déjà frappé de ce fait qu'au début de la pièce le futur néophyte anathématise, avec Mahomet, ses parents et ses disciples immédiats, les trois premiers khalifes Abou-Bekr, Omar, Othman puis les deux premiers Omaiyades : Moawia (664-680) et Yézid (680-683) ainsi qu'Abdallah qui fut le compétiteur de Yézid au khalifat[1] puis en général « tous les collaborateurs et successeurs de Mahomet ». L'ordre de tous ces noms est brouillé, comme si ceux des souverains arabes avaient été inscrits successivement en marge d'un document antérieur et intercalés par un copiste ignorant sans souci de la chronologie. Mais pourquoi l'énumération s'arrête-t-elle à Yézid, qui eut un règne éphémère de trois années, sinon parce que la rédaction définitive fut fixée à son époque? Si l'auteur de la formule eût vécu plus tard, n'est-il pas vraisemblable qu'au lieu de ce prince, il eût nommé plutôt l'un des grands khalifes du VIII[e] siècle, par exemple Walid, qui fut pour les Grecs un adversaire si redoutable?

Ceci n'autorise encore qu'une présomption, mais voici qui est plus concluant : certaines parties de la formule se retrouvent — ce qui n'avait pas été remarqué jusqu'ici — dans le traité *De haeresibus* de Jean Damascène; Jean mourut avant 754 et la compilation où il résuma les doctrines des hérétiques, date donc de la première moitié du VIII[e] siècle. Or, de la comparaison de ce texte avec le nôtre il ressort manifestement que l'un ne dérive pas de l'autre, mais qu'ils remontent tous deux à une source commune : chacun offre en effet, à côté de similitudes textuelles, des détails qui manquent dans l'autre morceau : chacun est tour à tour plus ou moins écourté. Pour en fournir la preuve, il suffira de mettre en regard ce que Mahomet racontait du Christ d'après Jean Damascène et d'après l'auteur du rituel :

1) L'Ἀβδαλλᾶς nommé dans le texte paraît bien être cet Abdallah ibn Zobeïd et non Abdallah, le père de Mahomet, qui ne joue qu'un rôle très effacé dans la tradition musulmane.

Jean Damascène[1].

Λέγει τὸν Χριστὸν λόγον εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ πνεῦμα αὐτοῦ κτιστόν τε καὶ δοῦλον καὶ ὅτι ἐκ Μαρίας τῆς ἀδελφῆς Μωυσέως καὶ Ἀαρὼν ἄνευ σπορᾶς ἐτέχθη. ὁ γὰρ Λόγος, φησί, τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα εἰσῆλθεν εἰς τὴν Μαρίαν καὶ ἐγέννησε Ἰησοῦν προφήτην ὄντα καὶ δοῦλον τοῦ Θεοῦ,

καὶ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι παρανομήσαντες ἠθέλησαν αὐτὸν σταυρῶσαι καὶ κρατήσαντες ἐσταύρωσαν σκιὰν αὐτοῦ· ὁ γὰρ Θεὸς ἔλαβεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν εἰς τὸν οὐρανὸν διὰ τὸ φιλεῖν αὐτόν· καὶ τοῦτο λέγει ὅτι τοῦ Χριστοῦ ἀνελθόντος εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Θεὸς λέγων· Ὦ Ἰησοῦ σὺ εἶπας ὅτι· Υἱός εἰμι τοῦ Θεοῦ καὶ Θεός· καὶ ἀπεκρίθη, φησίν, ὁ Ἰησοῦς· Ἵλεώς μοι, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι οὐκ εἶπον, οὐδὲ ὑπερηφανῶ εἶναι δοῦλός σου, ἀλλ' ἄνθρωποι οἱ παραβάται ἔγραψαν ὅτι εἶπον τὸν λόγον τοῦτον καὶ ἐψεύσαντο κατ' ἐμοῦ καὶ εἰσι πεπλανημένοι· καὶ ἀπεκρίθη καί φησιν αὐτῷ ὁ Θεός· Οἶδα ὅτι σὺ οὐκ ἔλεγες τὸν λόγον τοῦτον.

Rituel.

Ἀναθεματίζω τὴν τοῦ Μωάμεδ φλυαρίαν τὴν λέγουσαν ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς Ἰησοῦς Χριστὸς ἀπὸ Μαρίας τῆς ἀδελφῆς Μωσέως καὶ Ἀαρὼν ἐγεννήθη ἄνευ σπορᾶς ἐκ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, καὶ ὅτι νήπιος ὢν πετεινὰ ἐκ πηλοῦ ἐπλαστούργει καὶ ἐμφυσῶν ἐποίει αὐτὰ ζῷα καὶ τυφλοὺς ἰᾶτο καὶ νεκροὺς ἤγειρεν, καὶ ὅτι ἐκ παρακλήσεως τῶν ἀποστόλων ᾐτήσατο τὸν Θεὸν καὶ κατήνεγκεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τράπεζαν καὶ ἐξέθρεψεν αὐτούς, καὶ ὅτι οὔτε ἐσταυρώθη οὔτε κατὰ ἀλήθειαν ἀπέθανεν ὡς ἄνθρωπος ἀλλὰ κατὰ φαντασίαν μόνην ταῦτα παρὰ τῶν Ἑβραίων ὑπέστη καὶ ὅτι ἐπερωτηθεὶς παρὰ τοῦ Θεοῦ εἰ ὠνόμασεν ἑαυτὸν Θεὸν ἐν τῷ κόσμῳ, ἠρνήσατο λέγων ὅτι· σὺ πάντα γινώσκεις καὶ οἶδας ὅτι οὐκ ὠνόμασα ἑαυτὸν θεὸν ἢ υἱόν σου· δοῦλος γάρ σου εἰμὶ καὶ οὐχ ὑπερηφανεύομαι τοῦτο καλεῖσθαι.

En confrontant d'autres passages, nous ne ferions que confirmer la conclusion que nous tirons de celui-ci. Les ressemblances, même dans les expressions, entre l'opuscule *De*

1) Migne, *Patr. Gr.*, t. XCIV, col. 765.

haeresibus et la formule d'abjuration sont frappantes. Mais Jean omet certaines données fournies par notre pièce liturgique ou n'y fait que de brèves allusions : c'est ainsi qu'il mentionne en passant le surnom de « faiseurs d'associations » (ἑταιριαστάς) donné par dérision aux chrétiens[1]. Ailleurs au contraire il raconte en détail ce que les anathèmes rappellent en quelques mots : c'est le cas pour l'épisode de la chamelle du prophète Sâlih, et pour les indications sur la polygamie et sur le divorce[2]. Il est certain que cette double série d'indications remonte à une origine commune. Leur premier auteur devait être un chrétien instruit : « il savait assez d'arabe pour opérer sur le texte original du Coran »[3], et il connaissait aussi la tradition musulmane. Tout tend à faire croire qu'il vivait en Syrie sous les premiers Omaiyades avant la mort de Yézid.

Mais si l'original dont nous possédons deux extraits partiels, date du VIIe siècle de notre ère, la formule d'abjuration en acquiert une signification imprévue, et nous pouvons interpréter avec une clarté nouvelle certains passages embarrassants.

Ainsi l'un des anathèmes (p. 155, 20) condamne « les adorateurs de l'étoile du matin, c'est-à-dire Lucifer et Aphrodite, qu'on appelle dans la langue des Arabes *Kabar* c'est-à-dire « la grande ». M. Montet (n. 65) y voyait une interprétation erronée de la Kiblah, ou orientation de la prière. M. Clermont-Ganneau y a déjà reconnu avec sagacité un « emprunt fait par le rituel à des documents plus anciens concernant les croyances des Arabes avant l'Islam ». C'est ce qui ressort à l'évidence d'une comparaison avec le traité de Jean Damascène. Celui-ci rattache, comme le faisait évidemment sa

1) Col. 767 B Migne : Καλοῦσι δὲ ἡμᾶς ἑταιριαστάς ὅτι, φησί, ἑταῖρον τῷ Θεῷ παρεισάγομεν, λέγοντες τὸν Χριστὸν υἱὸν Θεοῦ καὶ Θεόν. Jean confirme donc l'interprétation du mot ἑταιριαστής proposée par M. Montet (note 68). Κοινωνιστής a le même sens, cf. mon article p. 154 l. 8 : κοινωνὸν τὸν Χριστόν.

2) Col. 770-771, Migne ; cf. p. 154, l. 25 ; p. 155 l. 13.

3) Cf. Clermont-Ganneau, *l. c.*, p. 257, qui relève un contresens peut-être voulu.

source, l'hérésie des « Saracènes » à celle des Ismaélites et au vieux paganisme arabe. Il dit presque dans les mêmes termes que le rituel : Οὗτοι μὲν οὖν (οἱ Σαρακηνοί) εἰδωλολατρήσαντες καὶ προσκυνήσαντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ ἣν δὴ Χαβὰρ (var. : Χαβέρ) τῇ ἑαυτῶν ἐπωνόμασαν γλώσσῃ, ὅπερ σημαίνει μεγάλη. Puis il ajoute : ἕως μὲν οὖν τῶν Ἡρακλείου χρόνων προφανῶς εἰδωλολάτρουν, et il raconte ensuite l'apparition du « pseudo-prophète » Mahomet. Ce texte se rapporte donc certainement au culte de la planète Vénus (al 'Uzzâ) qu'on sait avoir été en effet très puissant chez les anciens Arabes[1].

Il en est de même de la tradition suivant laquelle la pierre noire de la Ka'aba aurait été consacrée à Vénus. Les données du rituel (p. 144) sont ici encore complétées par Jean Damascène (col. 770) : Πῶς οὖν ὑμεῖς λίθῳ προστρίβεσθε κατὰ τὴν Χαβαθὰν ὑμῶν καὶ φιλεῖτε τὸν λίθον ἀσπαζόμενοι; καί τινες αὐτῶν φασιν ἐπάνω αὐτοῦ τὸν Ἀβραὰμ συνουσιάσαι τῇ Ἀγάρ· ἄλλοι δὲ ὅτι ἐπ' αὐτὸν προσέδησε τὴν κάμηλον μέλλων θύειν τὸν Ἰσαάκ. οὗτος δὲ ὃν φασι λίθον κεφαλὴ τῆς Ἀφροδίτης ἐστίν, ἣν προσεκύνουν, ἣν Χαβὰρ προσηγόρευον, ἐφ' ὃν καὶ μέχρι νῦν ἐγγλυφίδος (var. ἐκ γλυφίδος) ἀποσκίασμα τοῖς ἀκριβῶς κατανοοῦσι φαίνεται. Cette grande pierre où l'on prétendait reconnaître une image d'Aphrodite — λίθον μέγαν ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα, dit la formule — a-t-elle vraiment été regardée comme le siège de cette déesse, la matière sacrée où elle s'incorporait ? C'est fort possible. A Élusa, dans le désert au sud-est de Gaza, une pierre était ainsi adorée dans le temple de Vénus[2] ; le

1) Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, II (1897), p. 34 ss. ; — Nöldeke dans Hastings, *Diction. of relig.*, s. v. « Arabs », p. 660. Cf. Tuch, *Z. D. M. G.*, III (1849), p. 195.

2) Comme l'a montré Tuch (*l. c.*), d'après saint Jérôme, *Vie d'Hilarion* c. 25. Nous reproduisons ce texte intéressant (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, col. 41 B). *Vadens Hilarion in desertum Cades... pervenit Elusam eo forte die quo anniversaria solemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregaverat. Colunt autem illam ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est. Sed et ipsum oppidum ex magna parte semibarbarum est propter loci situm. Igitur audito quod sanctus Hilarion praeteriret (multos enim Saracenorum arreptos a daemone frequenter curaverat) gregatim ei cum uxoribus et liberis obviam processere, submittentes colla et voce Syra* barach, *id est* benedic, *inclamantes. Quos ille blande humaniterque* (ms. *humiliterque*), *suscipiens, obsecrabat ut Deum magis quam* LAPIDES *colerent.*

nom même de la ville est peut-être dérivé d'Al Uzza — et à Pétra une pierre semblable passait, ce semble, pour la mère du dieu Dusarès[1].

Les anciens Babyloniens formaient une triade divine de Sin, Shamash et Ishtar. Le paganisme arabe déifiait de même, à côté de Vénus, le Soleil et la Lune, et nous savons que les Sémites figuraient parfois tout au moins le premier comme un cavalier[2]. C'est évidemment le souvenir persistant de ces vieilles croyances que la formule condamne lorsqu'elle anathématise les enseignements barbares et ignorants de Mahomet « sur le soleil et la lune qu'il dit être des cavaliers »[3]. D'ailleurs des tribus dont les guerriers combattaient à cheval, devaient forcément se représenter ainsi leurs héros et leurs dieux.

La forme donnée à l'anathème dirigé contre la doctrine de la prédestination est aussi caractéristique de l'époque où écrivait l'hérésiologue que suit notre rituel. Celui-ci réprouve « le blasphème de Mahomet disant que Dieu induit en erreur qui il veut et conduit au bien qui il veut[4]... mais que lui-même fait ce qu'il veut, qu'il est lui-même la cause de tout bien et de tout mal et que la fortune et le destin sont maîtres de toutes choses (τύχη καὶ εἱμαρμένη πάντων κρατεῖ) ». La première question que discute Jean Damascène dans son dialogue d'un Sarrazin et d'un Chrétien, est aussi celle de

1) Wellhausen, p. 50. Cf. ma note sur le *Natalis Invicti* (*C. R. Acad. Inscr.*, 1911, 5 mai).

2) Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, 1903, p. 52 ss. Comparer le cheval du Soleil dans l'escorte de Darius (Quinte Curce, III, 6, 11). Shamash apparaît déjà à cheval dans les bas-reliefs rupestres de Malatiyah; cf. Kugler, *Im Bannkreis Babel's*, p. 152 et *Rev. hist. des relig.*, 1906, I, p. 154.

3) P. 152, l. 9-10 : Περὶ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, λέγων αὐτοὺς καβαλλαρίους εἶναι. Euthymius Zigabenus, qui connaît ce texte, a substitué dans sa *Panoplie Dogmatique* (Migne, *Patr. Gr.* CXXX) au mot vulgaire καβαλλάριος « cavalier » une expression plus noble (*Contra Sarac.* § 14, col. 1348) : Τὸν Ἥλιον καὶ τὴν Σελήνην ἐφ' ἵππους εἶναί φησιν· ἀλλὰ πῶς ἄψυχα ὄντα ἱππεύειν δύνανται ;

4) Comme le remarque M. Clermont-Ganneau (p. 255), le grec traduit exactement la sourate VII, 177.

savoir si l'homme fait le mal par la volonté de Dieu[1]. Ce problème fut, on le sait, un grand sujet de controverses à Damas, où dès le VIIe siècle naquit la secte des *Kadarites*, la première hérésie qui brisa l'unité dogmatique de l'Islam. Elle soutenait que nous ne sommes pas soumis à une nécessité aveugle mais les « créateurs des actes » qui doivent nous placer au nombre des élus ou des réprouvés[2]. Elle s'inspira certainement de la théologie chrétienne. Celle-ci voyait avec raison dans le fatalisme musulman la continuation du déterminisme astral, qui était professé sous l'empire romain par tous les adeptes des cultes sémitiques[3]. Le reproche qu'elle fait aux musulmans de considérer la Fortune et la Destinée, Τύχη καὶ Εἱμαρμένη, comme les maîtresses souveraines du monde, est tout à fait significatif : c'est aussi celui que les défenseurs de l'orthodoxie adressaient aux païens du IVe et du Ve siècle[4], et la polémique de l'Église contre l'Islam perpétue ainsi celle qu'elle avait dirigée précédemment dans les mêmes pays contre l'astrolâtrie et l'astrologie.

En résumé la formule d'abjuration en usage à l'époque byzantine, doit avoir été rédigée dans la seconde moitié du VIIe siècle, peu de temps après l'établissement de la domination arabe en Syrie. Elle s'inspire d'une réfutation des doctrines « des Sarrazins » qu'a utilisée aussi Jean Damascène dans son traité contre les hérésies[5]. L'auteur de cet écrit perdu était à même de lire le texte original du Coran, mais il regardait le mahométisme comme une simple réforme de la vieille idolâtrie des Arabes ou, comme il disait, des Ismaélites. C'est ainsi que certains anathèmes de notre rituel s'appli-

1) Migne, *Patr. Gr.*, XCVI, p. 1337.

2) Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 1910, p. 90-97.

3) En Syrie comme en Arabie; cf. mes *Religions orientales*, 2e édit., p. 366.

4) *Relig. orient.*, p. 266, p. 399, n. 47.

5) Il serait intéressant de rechercher les traces de cette réfutation dans les œuvres apologétiques des Byzantins. Ainsi dans son chapitre sur les Sarrazins, Euthymius Zigabenus (*Panopl. Dogm.*, Migne CXXX, col. 1335 sqq.) reproduit en partie Jean Damascène, et aussi, ce semble, notre formule, mais il se sert encore d'une autre source qui paraît fort ancienne.

quent encore à des pratiques ou idées païennes. Celles-ci n'avaient d'ailleurs probablement pas été éliminées par l'Islam à l'époque où écrivait l'auteur. Les conceptions de l'animisme le plus primitif ne survivent-elles pas encore dans les croyances des Bédouins d'aujourd'hui ?

Franz Cumont.

DE LA FORMATION

D'UNE DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU

AU IIe SIÈCLE

(2e *article*) [1]

Dès l'an 130, les principaux maîtres du gnosticisme ont commencé leur apostolat. Basilide, Valentin, Marcion entrent successivement en scène. Chose curieuse, leur influence ne devient vraiment sensible que beaucoup plus tard. Jusqu'en 180 environ, à lire les auteurs chrétiens, on se douterait à peine de l'existence des hérésiarques. Ce n'est qu'à partir de cette date que l'Église s'alarme et qu'elle fait le colossal effort qui aboutit à l'excommunication du gnosticisme. Avant Tertullien, Irénée, Hippolyte, on dédaigne l'ennemi ou on l'ignore. Aristide, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche ne font aucune allusion aux gnostiques. Justin Martyr les mentionne, mais sommairement[2]. Ce qui est plus significatif encore, c'est que le gnosticisme n'a eu aucune influence, même indirecte, sur ces écrivains.

Il est probable que les créateurs du gnosticisme et leurs premiers disciples n'ont pas eu d'abord le succès qui les aurait rendus redoutables, tout simplement parce qu'on ne les a pas compris. La masse des chrétiens n'avait pas assez de culture pour entendre les spéculations de Basilide ou les sa-

1) Voir *Revue de l'hist. des Relig.*, 1911, I, p. 1-24.

2) I *Apol.*, ch. XXVI; ch. LVIII; *Dialogue avec Tryphon*, ch. 35. Justin mentionne un traité κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων qu'il aurait écrit. On a supposé qu'Irénée en a fait usage ; on a essayé de le reconstituer, mais en définitive nous ne savons rien de ce traité. Il faut juger de l'importance que Justin et ses contemporains attribuaient aux gnostiques d'après les textes que nous possédons.

vantes exégèses de Marcion. Quel sens un homme du peuple, comme Hermas ou Clément de Rome aurait-il trouvé à tel discours de Valentin sur la cosmologie dont Clément d'Alexandrie nous a conservé un fragment, ou à telle discussion de Basilide sur l'origine du mal ou des passions, dont quelques lambeaux nous sont parvenus? Les gnostiques s'adressaient à des personnes instruites. Flore, la dame chrétienne à laquelle Ptolémée écrit son admirable lettre, devait être d'une remarquable intelligence et posséder une culture étendue. Aussi bien, à mesure que le niveau intellectuel s'élève parmi les chrétiens, le gnosticisme gagne des adeptes. Vers 180, il devient tout à fait redoutable. Le moment est venu pour les tenants de la tradition de se mesurer avec lui.

On comprendra dès lors que nous préférions l'ordre des faits à l'ordre chronologique. Nous serons à la fois plus clair et plus fidèle à la réalité vraie en exposant la doctrine de Dieu des gnostiques après celle des Pères apologètes, quoique ceux-là soient antérieurs à ceux-ci.

Aristide n'est pas seulement le premier en date des apologètes, il annonce en même temps une nouvelle génération de chrétiens. Les Justin, les Tatien, les Athénagore tranchent nettement sur leurs prédécesseurs. A ce titre Aristide mérite d'arrêter plus longtemps notre attention, d'autant plus que son écrit roule tout entier sur la doctrine de Dieu[1].

1) On trouvera dans l'introduction de l'édition de Rendel Harris et de Robinson (Texts and studies, 1893, 2e éd.) l'histoire si intéressante de la découverte des différents textes, syriaques, grecs, arméniens de l'apologie d'Aristide. Pour la date, Harnack a repris toute la question dans sa *Chronologie*, vol. I, p. 271. Il n'ose pas trop préciser. Tout ce qu'il se hasarde à affirmer, c'est que l'apologie paraît antérieure à 147. La dernière étude vraiment importante consacrée à cet écrit est celle de M. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, 1907. L'auteur établit son texte d'après le grec et le syriaque avec, ici et là, quelques emprunts aux fragments arméniens. On sait que tout d'abord la critique inclinait à considérer le texte grec retrouvé dans la « vie de Barlaam et de Josaphat » comme le plus voisin de l'original. Le texte syriaque n'en était qu'une amplification. Bientôt on revint sur cette appréciation jugée excessive. MM. Seeberg, Heinecke plaidèrent la cause du texte syriaque. M. Geffcken leur donne en partie raison. Il semble bien en effet que la version syriaque contienne

Qu'a voulu faire notre auteur? Démontrer que les chrétiens possèdent seuls la connaissance du vrai Dieu, et que les divinités qu'adorent les payens ne méritent ni le titre ni les hommages qu'on leur décerne. A quel public s'adresse-t-il? Ce n'est pas aux philosophes. Il ne discute pas avec eux; il lui arrive de railler leur sagesse. Rien de plus. Il songe avant tout aux adeptes des religions populaires de son temps. On se figure que lorsqu'il critique les Chaldéens, les Égyptiens, les Grecs, ils vise ceux d'autrefois. C'est une erreur que la moindre étude de son écrit dissipe aussitôt. C'est aux cultes payens qui existaient alors, et qui étaient le plus populaires qu'il en veut. Aussi notre auteur ne se perd aucunement dans des généralités. Il a un but très pratique en vue. Il a voulu démontrer la vanité des superstitions qui alors rivalisaient avec le christianisme.

Après un court préambule, Aristide entre en matière. Il ramène les religions qu'il se propose de combattre à trois types principaux. Religion des Chaldéens, religion des Grecs, religion des Égyptiens, telles sont les trois formes de paganisme auxquelles il oppose au début et à la fin de son écrit la religion chrétienne.

Qu'est-ce qu'il entend par la religion des Chaldéens? Il s'agit des croyances dont Babylone était le berceau. Religions planétaires et cosmiques. Elles s'infiltraient alors un peu par-

des passages authentiques omis ou trop abrégés par l'auteur de la version grecque. L'étude de M. Geffcken a les plus grands mérites. Le principal, c'est d'avoir relevé en détail les emprunts qu'ont faits les apologètes qu'il étudie aux philosophes grecs, notamment aux philosophes et écrivains du Ier et du IIe siècle. Les rapprochements qu'il fait sont du plus haut intérêt. Nous en retiendrons tous ceux qui éclairent la doctrine de Dieu de notre auteur. Ce qu'on peut reprocher à M. G., c'est d'avoir jugé ses auteurs avec trop de sévérité. Non seulement il leur refuse toute originalité, mais il les considère comme fort superficiels, gens de demi-culture, mauvais écrivains. Peut-être M. G. a-t-il trop cédé au besoin fort naturel et légitime de réagir contre la réputation toute faite et de convention dont les apologètes ont trop longtemps joui. Peut-être aussi, à force de discerner avec une merveilleuse sagacité tout ce qu'ils ont emprunté à autrui, n'a-t-il plus aperçu leur mérite propre. Les apologètes ne sont pas de grands écrivains, mais ils ont un rang honorable parmi les Pères.

tout. M. Bousset vient justement de montrer, après M. Anz, l'influence considérable qu'elles ont eue sur le gnosticisme. Tel trait que relève Aristide semble les dénoncer directement[1].

Dans sa polémique contre les religions de la Grèce, Aristide naturellement reproduit les critiques, devenues banales, dont la mythologie avait été l'objet depuis Xénophane. Mais ce qui prouve qu'il visait bien plutôt les cultes grecs contemporains que la vieille mythologie, c'est qu'il s'acharne notamment contre les cultes d'Esculape, de Dionysius, d'Adonis, d'Hercule, de Hermès. Or, à cette époque, il s'était produit autour de ces noms toute une poussée nouvelle de superstitions, de légendes et de rites.

Il s'attaque en dernier lieu aux Égyptiens. Or il n'y avait pas alors de cultes plus populaires que ceux venus d'Égypte. N'était-ce pas la belle époque des cultes d'Isis et d'Osiris? Plutarque ne venait-il pas de leur consacrer tout un traité? Si la critique d'Aristide à première vue semble s'appliquer à l'ancienne religion égyptienne, à l'adoration des animaux sacrés, il suffit de l'examiner de près pour voir qu'en réalité elle visait les cultes d'origine égyptienne alors en vigueur.

A tout prendre, Aristide, à en juger d'après son écrit, est un esprit avisé. Il comprend la situation. Il voit, non sans raison, dans les religions du jour les rivales les plus redoutables du Christianisme. Exposer leurs aberrations en ce qui concerne l'idée de Dieu, c'est les frapper à l'endroit sensible. Comme il possède certaines connaissances que n'ont pas les autres chrétiens, il a voulu les mettre au service de sa foi et de sa religion. De là son écrit.

Comment conçoit-il Dieu? C'est ce que nous apprendra l'analyse du Ier chapitre de son Apologie.

Dans une sorte de préambule, que nous a conservé la version grecque, Aristide explique comment s'est formée son idée de Dieu. Il a commencé par contempler le ciel, la terre,

1) Voir Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, p. 207, note 2.

la mer, le soleil, la lune et « les autres » (astres); il a été frappé de l'ordre qui y règne (ἐθαύμασα τὴν διακόσμησιν τούτων). Puis il a raisonné. Il a constaté que le Cosmos et tous les êtres qui sont en lui, obéissent à la nécessité : il se meuvent, mais ce mouvement est subi. Il en a conclu que c'est Dieu qui donne le mouvement et qui gouverne le Cosmos.

M. Geffcken montre par des citations topiques que les termes dont Aristide se sert ici (διακόσμησις etc.) sont stoïciens. Le raisonnement même est courant chez les auteurs du Portique[1]. La différence, c'est que tandis que les stoïciens concluaient à l'immanence de Dieu dans le Cosmos, Aristide conclut à l'affirmation d'un dieu transcendant[2]. Le raisonnement stoïcien est mis au service du monothéisme. Ce passage suffit pour montrer que notre auteur est imprégné des idées courantes de la philosophie de son temps.

Vient ensuite un très curieux passage, résumé dans la version grecque, plus développé dans la version syriaque. Aristide déclare qu'il n'y a aucun profit à vouloir connaître Dieu en soi, ni même à chercher les raisons de la stabilité de l'économie cosmique établie par lui. Il répugne à pénétrer le secret de la nature et du gouvernement de Dieu. Cette répulsion à se jeter dans la métaphysique est très caractéristique des stoïciens de l'époque. Ariston de Chios déclarait qu'il est impossible de saisir la « forme de Dieu » (*forma dei*)[3]. Philon affirme souvent que Dieu est insaisissable. Les stoïciens déclarent que c'est dans ses œuvres que l'on saisit le mieux l'artisan de l'Univers (le δημιουργός dans les δημιουργήματα). Epictète renonce à rechercher curieusement ce qu'est Dieu; il

1) *Sextus Emp. adv. mathem.* IX, 75 : ἡ τοίνυν τῶν ὄντων οὐσία, φασίν, ἀκίνητος οὖσα ἐξ αὑτῆς... ὑπό τινος αἰτίας ὀφείλει κινεῖσθαι ... οὕτω καὶ τὴν τῶν ὅλων ὕλην θεωροῦντες κινουμένην καὶ ἐν διακοσμήσει τυγχάνουσαν, εὐλόγως ἂν σκεπτοίμεθα τὸ κινοῦν αὐτήν.

2) Cependant l'immanence stoïcienne semble s'être glissée dans le texte. On lit dans la version syriaque ainsi traduite par G. : Dieu « der da ist verborgen in ihnen and bedeckt von ihnen ». R. Harris traduit : « God who is hidden in them and concealed from them ».

3) Cité par Cicéron, *De nat. deor.* I, 14.

préfère le chanter. A ce sentiment que notre auteur paraît tenir de la philosophie populaire de son temps, il ajoute une nuance qui trahit le chrétien. « Je déclare que Celui qui fait mouvoir l'Univers est le Dieu du Tout ; il a tout fait à cause de l'homme et je pense qu'il est avantageux de craindre Dieu et de ne pas opprimer les hommes ».

Quoiqu'il se refuse à donner une définition de Dieu, il ne laisse pas d'énumérer dans la suite une série de traits qui ensemble font une définition.

Il dit habituellement de Dieu qu'il est non-engendré (ἀγέννητος), increé (ἀποίητος), sans commencement (ἄναρχος), impérissable (ἄφθαρτος). Plusieurs de ces termes sont stoïciens. On les rencontre aussi chez les platoniciens de ce temps, chez Philon, jusque dans la littérature populaire[1]. C'est du bien commun à tous. Chacun accommode ces termes à la doctrine de son école. Les stoïciens les appliquent au Cosmos qui est à la fois le grand « être vivant » et Dieu, les platoniciens à leur Dieu tout abstrait, le Bien ou la Monade, Philon à l'Éternel. Il est clair qu'Aristide transporte à son Dieu ces mêmes épithètes sans la moindre arrière-pensée. Il ne s'est jamais demandé s'il convenait d'accoupler ainsi au nom du Dieu des chrétiens des termes qui n'avaient rien de biblique.

Il dit encore que Dieu contient tout, mais n'est contenu par rien. Songe-t-il qu'il emploie une formule courante, notamment chez les stoïciens?[2]

Depuis quatre siècles au moins les penseurs grecs, y com-

1) Pour les stoïciens : Diog. Laërce, VII, 70, 137 : θεὸς ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγένητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως.

Pour Philon ; voir les textes dans Zeller, *Philos. des Griechen*, V[e] vol., p. 355.

Pour les platoniciens, *ibidem*, doctrine de Dieu de Plutarque, p. 167.

Pour la littérature populaire, voir les *chants sibyllins*, III, 11 : εἷς θεός ἐστι μόναρχος, ἀθέσφατος, αἰθέρι ναίων — αὐτοφυής, ἀόρατος, ὁρώμενος αὐτὸς ἅπαντα ; VIII, 429 : αὐτογένητος, ἄχραντος, ἀέναος ἀΐδιός τε. Pour être tout à fait stoïcien, Aristide aurait dû ajouter un terme à sa définition de Dieu : ζῷον. Dieu, d'après eux, est ζῷον μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ εὐποιητικὸν ἀνθρώπων. Plut., *de Stoic. resp.*, p. 105, 38.

2) Περιέχει μὲν τὰ ὅλα, περιέχεται δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς.

pris les poètes, disaient que Dieu est sans besoins (ἀνενδεής)[1]. Aristide le répète après eux.

Aristide déclare que Dieu n'a point de nom. Encore un lieu commun de la philosophie du temps. Philon, Celse, Maxime de Tyr, Plutarque etc., tous le disent.

D'après notre auteur, Dieu n'a point de forme et, ajoute-il, point de sexe ! Ceci est curieux. Il faut se souvenir que dans les écoles, on discutait avec ardeur cette question : Les dieux ont-ils des membres? S'ils en ont, quels sont-ils? Épicuriens et académiciens se partageaient sur ce point. Épicure attribuait des organes de génération à ses divinités. L'Académie déclarait cela absurde [2].

« Dieu n'a point d'adversaire, car nul n'est plus puissant que lui ». Encore une formule philonienne. Mais que fait Aristide de Satan? Celse reprochait aux chrétiens d'opposer Satan à Dieu. Il déclarait que Dieu ne peut avoir d'adversaire[3]. Aristide, sans le savoir, est du même sentiment.

Est-il plus original lorsqu'il déclare que Dieu ne connaît point la colère? Parmi les philosophes, chacun le répétait à l'envi[4]. Il faut en dire autant de cette autre affirmation, que Dieu ne peut se tromper.

Dans la dernière phrase du chapitre, Aristide paraît même citer ses auteurs[5].

1) Voir Euripide, *Herc. furens*, 1345 : δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ᾽ ὄντως θεός, οὐδενός.

2) Voir Cicéron, *De Natura deorum*, I, 18 et 33. Sextus, *Adv. mathem.* IX, 151, 178. Relevons un curieux passage de Philon, noté par M. Geffcken. L'auteur commente l'expression biblique : ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ. Gen. IV, 16. Il ne veut pas que l'on applique à la lettre ce terme de « face » à Dieu. Πρόσωπον μὲν γὰρ ζῴου τμῆμά ἐστιν, ὁ δὲ θεὸς ὅλον, οὐ μέρος · ὥστ᾽ ἀνάγκη καὶ τὰ ἄλλα προσαναπλάττειν, αὐχένα καὶ στέρνα καὶ χεῖρας καὶ βάσεις, ἔτι δ᾽ αὖ γαστέρα καὶ τὰ γεννητικὰ καὶ τὸ ἄλλο τῶν ἐντός τε καὶ ἐκτὸς ἀνάριθμον πλῆθος · ἀκολουθεῖ δ᾽ ἐξ ἀνάγκης τῷ ἀνθρωπομόρφῳ τὸ ἀνθρωποπαθές, *De post. Caini* I, 226 (M), ch. 1.

3) Orig., *Contra Celsum*, VI, 42.

4) Cicéron, *De natura deor.* I, 17, 45; Lucrèce, II, 651 ; Lactance, *De ira dei*, V, 1. De même, Philon, Celse, Origène, Clément d'Alexandrie.

5) On y lit cette phrase : δι᾽ αὐτοῦ δὲ τὰ πάντα συνέστηκεν · οὐ χρήζει θυσίας καὶ σπονδῆς. Or le premier membre de cette phrase se trouve presque textuellement dans le περὶ κόσμου, 6, § 397, B, 13 : λόγος ἐστι ... ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ

Voilà certes une notion de Dieu très différente de celle des Pères apostoliques. Il y entre des ingrédients tout nouveaux. L'auteur pour la composer semble avoir fait des emprunts à toutes les écoles de philosophes. L'affirmation monothéiste est comme le lien d'une gerbe faite des épis les plus hétérogènes. C'est, semble-t-il, le mariage de la philosophie grecque et du christianisme ! Aristide marquerait une révolution dans l'histoire de la pensée chrétienne ! Assurément le fait dont témoigne son écrit est d'importance ! S'il ne constitue pas encore une révolution, il annonce, du moins, celle dont Clément d'Alexandrie et Origène seront un jour les artisans. Quelle en est la vraie portée. Remarquons tout d'abord que notre auteur professe un christianisme qui ne diffère en rien de celui de ses prédécesseurs. Il l'a formulé lui-même[1]. Sa foi n'est ni plus abstraite, ni plus savante que la leur ; elle est aussi peu dogmatique et aussi pratique que celle de Hermas lui-même. Assurément Aristide n'a jamais éprouvé le besoin de donner à ses convictions chrétiennes une forme plus relevée, plus philosophique. Songeons ensuite au jugement qu'il porte sur le paganisme. Il n'y voit qu'aberrations et dépravations. L'idée que le paganisme puisse avoir quelque chose de bon, qui vaille d'être conservé est aussi éloignée de sa pensée que possible. Ne lui demandez pas de contracter alliance avec ce paganisme qu'il condamne ! Il protesterait avec indignation. Notez enfin qu'il n'a pas l'habitude de la réflexion philosophique. Quelle différence entre lui et les gnostiques de son temps ! Ceux-ci, nous le verrons, posent tous les grands problèmes, problème de Dieu, problème de l'origine du mal, problème de la formation du Cosmos ou problème de la rédemption. Celui-ci n'a même pas l'idée de soulever un problème quelconque. Le

ἡμῖν συνέστηκεν ; le 2e membre se trouve dans le VIIIe livre des poèmes *sibyllins*, v. 390 : οὐ χρῄζω (ou χρῄζει) θυσίης ἢ σπονδῆς ὑμετέρησιν. Si Aristide ne cite pas, c'est qu'il a trouvé ces phrases toutes faites dans le jargon philosophique alors si répandu.

1) Ch. xv.

christianisme l'a conquis par sa prédication monothéiste, par sa morale, par son idéal de vie humaine et enfin par les espérances qu'il donne. Cela lui suffit. Si donc la philosophie et le christianisme s'allient dans sa pensée ou dans certaines de ses idées, c'est à son insu.

Il n'a même pas conscience de ce que certaines formules qu'il emploie avaient d'insolite alors dans une bouche chrétienne. Il est venu au christianisme avec une certaine culture; la philosophie courante a déteint sur lui; il a l'esprit plein de certaines locutions abstraites et de phrases toutes faites. Tout naturellement lorsqu'il disserte de Dieu, qu'il veut le définir, il emprunte à sa phraséologie philosophique les termes les plus relevés. Vous avez alors une conception ou doctrine de Dieu qui paraît plus philosophique que celle du commun des chrétiens. En réalité, ses belles formules philosophiques jurent avec la simple croyance qu'elles défigurent plus qu'elles ne l'éclairent. On voit combien on se tromperait si l'on faisait de l'excellent Aristide un novateur, et si l'on voyait dans sa doctrine de Dieu le signe d'une révolution de la pensée chrétienne. C'est faire trop d'honneur à un inconscient. Quand Clément d'Alexandrie déclare que la philosophie grecque est une révélation au même titre que l'Ancien Testament, ou qu'Origène considère l'étude de la philosophie comme tellement indispensable qu'il lui fait une place très large au didascalée, ils savent ce qu'ils disent et ce qu'ils font. Ils appellent l'alliance de la pensée grecque et du christianisme et en préparent le traité. Ils sont les ouvriers très conscients d'une révolution capitale. Le candide Aristide a formulé ses idées sur Dieu en termes philosophiques, tout simplement parce qu'il ne pouvait faire autrement. Il a fait comme les judéo-chrétiens de l'âge apostolique. Ceux-ci ont accouplé l'ancienne et la nouvelle foi parce qu'ils étaient juifs, et ne pouvaient en devenant chrétiens se dépouiller de leur ancienne mentalité.

Il n'en est pas moins vrai qu'Aristide marque un moment très important dans l'histoire de la pensée chrétienne. Il

représente des hommes d'une nouvelle couche sociale ; avec lui les gens plus cultivés entrent dans l'église. Ceux-ci parlent un langage inconnu à Clément Romain ou à Hermas. Avec les termes qu'ils emploient, pénètrent aussi les idées. A leur insu, ces hommes vont servir d'intermédiaires entre la secte et le siècle.

Nous connaissons mieux *Justin Martyr*. La noblesse de son caractère, l'héroïsme de sa fin lui ont fait une auréole. L'admiration qu'il a conservée pour quelques-uns des sages de l'antiquité, les belles paroles qu'il a écrites sur Socrate, une certaine largeur de vues le rendent fort sympathique. Justin est né mystique. Comme tant de belles âmes de son temps, il a eu de bonne heure la nostalgie de l'invisible. Ce n'est pas la connaissance ou l'explication du Cosmos qu'il demande aux philosophes, c'est toujours la révélation de Dieu. C'est parce qu'il crut la trouver enfin chez les platoniciens, qu'il s'attacha à leur maître et devint un fervent de l'école[1]. Cette aspiration mystique dont l'origine nous échappe le conduisit finalement au christianisme. Il abandonna les platoniciens, comme il avait abandonné tous les autres maîtres, dès qu'il rencontra la nouvelle religion. Il y trouvait la satisfaction qu'il avait vainement cherchée ailleurs.

Il ne s'agit pas d'amoindrir la sympathie qu'inspire une si belle âme. Mais il nous faut être fixés sur la valeur intellectuelle de notre apologète. A-t-il été un penseur original? L'importance qu'on attachera à ses idées sur Dieu différera du tout au tout, selon qu'on lui accordera ou refusera ce titre.

Nous savons par son propre témoignage qu'il a passé par les écoles de philosophes. Il en a même fait le tour. Cela ne veut pas dire que sa culture philosophique soit très forte. Mais au moins s'est-il familiarisé avec la langue philosophique ; il connaît en gros les doctrines des principales

1) *Dialogue avec Tryphon*, ch. II, 219, C.

écoles ; il a respiré l'air des sanctuaires de la pensée grecque. Il est clair qu'à cet égard, il est supérieur à Aristide. Tandis que celui-ci n'a qu'une teinture fort superficielle de la philosophie courante, Justin a fait des études : il a lu Platon et il s'en souviendra lorsqu'il prendra la plume.

Si mince que soit son bagage de connaissances philosophiques, Justin a pu néanmoins être un penseur original. Quelles ont été les préoccupations de sa pensée ? Nous possédons de lui deux écrits, l'*Apologie* et le *Dialogue*. Le reste est perdu. Ils suffisent, cependant, pour nous fixer sur l'originalité de sa pensée. S'il n'a pas été original dans ces deux écrits, il est fort peu probable qu'il l'ait été dans l'un ou l'autre de ses écrits perdus. Dans l'*Apologie*, comme dans le *Dialogue*, le gros morceau consiste en une exposition de sa doctrine christologique[1]. C'est la même thèse qu'il veut démontrer dans l'*Apologie*, aux payens, dans le *Dialogue*, aux Juifs. Il s'agit de prouver que le Logos s'est identifié avec Jésus. Le culte que lui voue Justin se trouvera ainsi justifié. L'Ancien Testament lui offre une abondante matière à démonstration. Les prophètes n'ont-ils pas annoncé toutes les péripéties de la vie de Jésus ? Ne l'ont-ils pas salué d'avance comme Messie ? N'ont-ils pas prédit l'incarnation du Logos, du Fils de Dieu ? N'est-ce pas le Logos, celui qui bientôt s'identifiera avec Jésus, qui parle dans les pages sacrées par la bouche des prophètes ? D'ailleurs ce ne sont pas seulement les oracles du peuple juif qui ont annoncé l'incarnation du Logos en Jésus ; certains philosophes comme Platon en ont eu le pressentiment. Tel est le fond de l'argumentation de Justin. Il l'approprie simplement à ses lecteurs selon qu'ils sont Juifs ou payens.

L'idée de Justin n'est guère originale. Avant lui l'auteur du IV[e] évangile, celui des Colossiens, celui de l'épître aux

1) Voir une analyse critique de la 1[re] apologie de Cramer, dans le but d'en dégager l'apologie primitive de Justin, dans la *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1904-1905 ; 3 articles intitulés : *Die Erste Apologie Justins*, de J. A. Cramer (p. 154, 178 de 1904 et 347 de 1905).

Hébreux avaient identifié le Logos et Jésus. L'est-il davantage dans sa façon de présenter, de développer, d'établir son idée? Nous ne le pensons pas. En effet, on aurait quelque peine à tirer de ses longs développements une doctrine christologique digne de ce nom. Au surplus, Justin n'avait aucunement le propos de formuler une doctrine ; il voulait simplement expliquer et justifier la foi qu'il professait en Jésus. Clément d'Alexandrie et Origène partiront du même fonds d'idées, mais ils en tireront une doctrine très précise et très personnelle. Celle de Justin ne soutient pas un seul instant la comparaison avec la leur.

Ce qui prouve bien que Justin n'a ni la curiosité d'esprit ni l'envergure de vues d'un penseur de race, c'est que lui aussi, pas plus que les Pères apostoliques, ne s'est posé les problèmes que d'autres dans le même temps, soulevaient et discutaient avec tant d'ardeur. Puisqu'il défendait la méthode allégorique contre l'interprétation littérale préconisée par les Juifs, pourquoi ne s'est-il pas demandé si elle était légitime ? Clément consacrera un jour son cinquième stromate tout entier à cette question. Pourquoi ne s'est-il pas demandé en quoi le jeune christianisme était intéressé à adopter cette méthode d'interprétation? Origène le démontrera longuement dans la quatrième partie de son *De Principiis*. Il lie l'un à l'autre le Logos et Jésus, et il ne voit pas les difficultés que soulève cette identification, ni les problèmes que posait toute christologie transcendante ! A côté de lui, chez les gnostiques, ces problèmes, on les discute avec profondeur.

Il ne faut pas que les qualités morales de Justin nous fassent illusion sur la valeur du penseur et de l'écrivain. Assurément ce n'est pas lui qui aurait ouvert au christianisme des voies nouvelles.

Quelles sont maintenant ses idées sur Dieu? Il ne faut pas oublier que Justin n'est pas venu au christianisme sans aucune idée de Dieu. Il y a déjà longtemps qu'il s'est défait des conceptions mythologiques et anthropomorphiques. Il avait

été à l'école de Platon. Justement ce qui l'avait le plus frappé dans l'enseignement du maître, c'était sa doctrine de Dieu. Il en fut transporté d'enthousiasme. Il lui semblait que grâce à Platon, il allait incontinent contempler Dieu[1].

L'empreinte platonicienne a été si forte que Justin devenu chrétien la subit encore. On la retrouve dans tout ce qu'il dit de Dieu. Cela est particulièrement sensible quand il essaie de définir ou de dépeindre l'essence de Dieu. En vrai disciple des philosophes, partout il le proclame non engendré, impassible, ἀγέννητος et ἀπαθής[2]. Il insiste sur ce que l'on ne peut donner un nom à Dieu. Il sait même la raison qu'on en alléguait dans les écoles[3]. Il répète comme ses maîtres, que les noms que nous donnons à Dieu sont de simples appellations calquées sur ses œuvres. Pour un philosophe, notamment pour ceux qui avaient pratiqué la philosophie néopythagoricienne, le *nom* était autre chose qu'un vocable ; il exprimait l'essence de l'être auquel il s'appliquait ; il entrait dans le nom quelque chose de la substance de cet être. Justin connaît ce sens des noms et s'en sert pour affirmer que nous ne pouvons donner à Dieu un vrai nom[4].

Il répète après Philon, après les néopythagoriciens, après maint platonicien de son temps, que nous ne pouvons saisir Dieu, même avec notre pensée (νοῦς)[5]. Personne ne peut

1) *Dialogue*, ch. 2, 219, D... ἤλπιζον αὐτίκα κατόψεσθαι τὸν θεόν.

2) *Apol.*, I, 61 B., *Apol.*, I, 69 B : θεὸς ἀγέννητος καὶ ἀπαθής.

3) *Apol.*, II, 44 D. Passage important. Il dit d'abord : ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετόν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν. Puis il ajoute la raison : ᾧ γὰρ ἂν καὶ ὄνομά τι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα. Les termes de Père, Dieu, Créateur, Seigneur, Maître οὐκ ὀνόματά ἐστιν ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποιϊῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις. Voyez le même raisonnement dans Clément d'Alexandrie, V, *Strom.*, XII, § 82. Voyez aussi Philon, *De confus. ling.* 357, ὀνόματος γὰρ ὁ θεὸς οὐ δεῖται. Idée qu'on retrouve partout, chez les gnostiques comme chez les philosophes. Elle dérive du *Timée* (28 C.). Elle se trouve partout dans Justin, ainsi I *Apol.*, ch. 10, 58 B. ; I *Apol.*, ch. 63, 95 C., I *Apol.*, ch. 61, 94 D.

4) II *Apol.*, ch. 5, 44, E. : τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.

5) *Dialogue*, 221 C. C'est le sujet même d'une discussion entre Justin et le vieillard chrétien qu'il met en scène.

décrire la forme de Dieu[1]. Ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il est au-dessus du Cosmos. Il a son séjour dans le monde transcendant, ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ; il y est invisible ; il ne communique directement avec personne[2].

Un tel Dieu ne peut quitter les lieux supracélestes et apparaître sur la terre. C'est ce qui oblige Justin à ne voir dans les théophanies de la Genèse que des apparitions d'anges. En cela il ne fait que suivre la tradition de la théologie juive[3].

Comment ensuite Justin conçoit-il l'action de Dieu ? Il le proclame auteur, créateur, père de toutes choses[4]. Il crée parce qu'il est bon et en vue des hommes. En platonicien conséquent, il se garde d'attribuer à Dieu une action directe ; Dieu agit en quelque sorte à distance, par l'effet de sa puissance. Un jour Plotin reprendra cette idée et en fera le principe essentiel de sa cosmologie. Le passage où Justin formule cette idée mérite d'être reproduit en entier. « Le Père qu'on ne peut nommer, le Seigneur de toutes choses ne va pas dans un lieu, ne se promène pas, ne dort point, ne se lève point. Il demeure dans son lieu quel qu'il soit ; il voit, il entend parfaitement, mais ce n'est pas avec des yeux ni avec des oreilles ; c'est par sa puissance ineffable, ἀλέκτῳ δυνάμει. Il surveille tout ; il sait tout ; aucun de nous ne lui échappe. Il fait tout cela sans se mouvoir, lui qu'un lieu ne peut contenir, quand ce serait le monde entier, lui qui était alors que le Cosmos n'existait pas[5] ». Remarquons que le Dieu que dépeint ici Justin est un dieu personnel et que, cependant, notre auteur répugne à lui appliquer les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. Ce qu'il en dit ici témoigne chez lui d'un curieux mélange du sentiment religieux que le monothéisme

1) I *Apol.*, ch. 9, 57 E : μορφὴ ἄῤῥητος.
2) *Dialogue*, 284, A, 275, A, 283, B.
3) Voir F. Weber, *Altsynagogale Theologie*, p. 150.
4) I *Apol.*, ch. 13, 61 A : γεννήτωρ τῶν ἁπάντων ; I *Apol.*, ch. 10, 58 B : καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα. Voir aussi *ibidem*, 59 C, 67 C.
5) *Dialogue*, 356 A.

a développé, épuré et de la doctrine philosophique apprise à l'école.

Quelles sont enfin les qualités morales que Justin assigne à son Dieu? D'abord la volonté. Dieu fait ce qu'il veut[1]. D'autre part, Dieu limite sa propre puissance afin de laisser l'homme user de son libre arbitre. Il a en vue le bien de l'homme[2]. Dieu exercera le jugement ; il prévoit ; Justin ne craint pas de menacer même les empereurs du jugement à venir[3]. Dans les lignes suivantes, il décrit les attributs moraux de Dieu : « Il faut avouer que c'est à cause des hommes pécheurs que Celui qui est toujours le même a donné ces préceptes ; il faut affirmer qu'il aime les hommes, qu'il connaît l'avenir, qu'il n'a point de besoins, qu'il est juste et bon[4].

Ainsi se sont amalgamées, dans la pensée de Justin, tout ensemble les idées de la philosophie grecque et les affirmations de la foi chrétienne et biblique. De sa conception de Dieu, le christianisme lui donne le cadre et l'inspiration. Le cadre, c'est le monothéisme biblique, net, rigide, absolu. L'inspiration, c'est l'idée de l'action créatrice et providentielle de Dieu dans le monde et c'est l'idée de son caractère moral. Bref, c'est tout ce qui anime, étoffe, enrichit la notion. L'apport de la philosophie n'est guère moins important. C'est l'idée de la transcendance de Dieu et c'est encore l'idée qu'il ne se mêle pas à la matière, au Cosmos visible, à l'humanité. Ces « préjugés » platoniciens ne laissent pas de modifier la notion anthropomorphique et biblique que Justin a reçue des chrétiens.

On aperçoit de suite dans quel domaine respectif de sa pensée et de ses sentiments s'exercent l'une et l'autre influence. Dans tout ce qui a trait à la définition de Dieu, de son essence, c'est la philosophie qui prédomine ; elle donne les formules. Mais dès qu'il s'agit de l'action de Dieu, de sa

1) *Dialogue*, 310 D.
2) *Dialogue*, 329 A.
3) *Apol.* I, 68, 99 C.
4) *Dialogue*, 241 A, *ibidem*, 335 D.

nature morale, c'est l'inspiration chrétienne qui se fait distinctement sentir. Rien de plus naturel ni de plus conforme à la nature des choses. En effet, qu'est-ce que Justin trouvait en fait d'enseignement relatif à Dieu dans l'Ancien Testament, comme dans la tradition chrétienne? Des affirmations monothéistes très énergiques en même temps que de vives peintures du caractère moral de l'Éternel. C'était l'expression exclusivement de sentiments religieux. Mais de notions rationnelles de Dieu, de formules intellectuelles de son être, il n'y avait pour ainsi dire rien. Les fortes âmes d'Israël, comme les âmes simples des premiers chrétiens, ignoraient les besoins d'ordre rationnel. Les satisfactions d'ordre sentimental et religieux leur suffisaient. Il y avait donc comme tout un domaine, celui de la pensée, inoccupé. Or ce domaine, la philosophie grecque l'avait depuis longtemps exploité. Moins elle était mystique, plus elle avait raisonné sur l'essence de Dieu. Voilà pourquoi, dès qu'un chrétien cultivé, imbu de notions philosophiques comme Justin, essayait de définir Dieu, il ne trouvait à sa portée que les termes de la philosophie. S'il voulait parler de Dieu en langage compréhensible à ses contemporains plus cultivés, il lui fallait couler en quelque sorte le mysticisme chrétien dans les moules de la pensée grecque.

Il nous semble comprendre maintenant le travail qui s'est accompli dans la pensée de Justin. Le platonisme de son temps lui a donné une définition de Dieu sans doute monothéiste, mais foncièrement abstraite. Lui-même nous l'apprend. Dans son dialogue avec Tryphon, le vieillard chrétien qui devait le conquérir au christianisme lui pose cette question : « Qu'est-ce que Dieu d'après toi? » Justin répond : « C'est ce qui est toujours le même, toujours semblable à lui-même et qui est cause de l'être pour tout le reste. Voilà Dieu [1] ». Ce Dieu est bien le principe suprême et unique. A

1) *Dialogue*, ch. 2, 219 D : θεὸν δὲ σὺ τί καλεῖς; — τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ ἔχον καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δή ἐστιν ὁ θεός.

l'école des platoniciens, Justin apprend que c'est une grande impiété de le supposer en contact direct avec le cosmos visible et mêlé à la matière. Mais combien ce principe est abstrait, que la formule en est aride! On n'imagine pas le sentiment mystique, l'aspiration religieuse s'y attachant. Justin devient chrétien. Aussitôt la formule sèche s'anime; elle devient vivante. Justin reçoit la révélation du Dieu biblique qui est celui des chrétiens. Cette révélation apporte précisément à sa notion tout abstraite ce qui lui manquait, du moins, ce que l'âme mystique y cherchait vainement.

Voilà comment finalement s'est formée sa conception de Dieu. Le fond en est tout chrétien, la forme ou l'écorce en est platonicienne. C'est ce qui fait la différence entre Justin et le simple chrétien de son temps. Il ne peut s'empêcher de formuler les grandes affirmations religieuses de celui-ci en termes empruntés à la philosophie. Quand on tient école, comme lui, cela est utile pour la propagande auprès des intellectuels de son temps. D'ailleurs, à moins d'effacer de son esprit la culture qu'il a reçue, il n'aurait pu s'exprimer autrement.

Dirons-nous que cette élaboration de pensée qui aboutit, chez Justin, à une si remarquable fusion de l'affirmation religieuse des chrétiens et de certaines formules de la philosophie grecque a été simplement spontanée et inconsciente? L'opération se serait faite par la force des choses, sans que Justin y ait directement participé. Cela n'est guère probable. Justin n'est pas un inconscient, il a réfléchi; il se rend compte de ce qu'il pense. Certes il n'a pas été inerte et inactif dans cette crise capitale de sa pensée. La réflexion chez lui a aidé fortement à l'élaboration intérieure d'où est sortie sa notion définitive de Dieu. Son cas est du plus haut intérêt, parce qu'il permet de saisir sur le vif le processus mental de la fusion du christianisme et de l'hellénisme sur un point précis. Mais ce n'est pas parce que Justin a eu conscience du travail de sa pensée et qu'il y a aidé par ses méditations, qu'il faille conclure qu'il est un penseur ori-

ginal. Il y a encore loin de ses déclarations encore si peu homogènes relatives à Dieu à une doctrine formelle et précise. Justin en somme ne dépasse guère Aristide[1].

Parmi les Pères apologètes grecs, Tatien est certainement l'esprit le plus réfléchi et le plus original[2]. Son éducation, avant qu'il devînt chrétien, a été tout autre que celle de Justin. Tandis que celui-ci fréquente les écoles des philosophes, s'enivre des spéculations et des mythes platoniciens, Tatien se préoccupe de mystères et se fait adepte des religions populaires de l'époque. Lui-même, dans la seule page autobiographique qu'il ait laissée, nous apprend qu'il « s'est fait initier aux mystères et a éprouvé les cultes courants »[3]. Comme sa longue fréquentation des philosophes explique Justin, de même son commerce avec les initiés et les prêtres aide à comprendre Tatien. C'est là que s'est développé son goût pour l'ascétisme. Qu'attendait-on de ces différents mystères alors si florissants ? D'abord la purification de soi-même. On croyait trouver dans les rites d'initiation, comme dans les différentes cérémonies des cultes d'Isis ou de Mithra des recettes de sainteté. Purifié par le geste ou le rite prescrit, on se trouvait en état d'entrer en communion avec la divinité que l'on recherchait[4]. De là pour l'adepte des mystères, l'opposition de l'esprit et de la chair. C'était un véritable dualisme moral. On peut affirmer presque sûrement que Tatien était dualiste dans ce sens avant de devenir chrétien. Il embrasse le christianisme. Lui-même nous dit comment s'est faite sa conversion[5]. Son christia-

1) Sur ce point, nous partageons entièrement le sentiment de M. Geffcken.

2) Nous résumons ici des idées que nous avons développées, textes en main, dans un cours donné à l'école des Hautes Études. Nous croyons devoir faire une sorte de portrait de Tatien parce qu'on ne comprendrait pas ses idées sur Dieu, si on ne le connaissait lui-même, et parce que le jugement que porte sur lui M. Geffcken, le dernier critique qui se soit occupé de lui, ne nous paraît ni heureux ni exact.

3) *Oratio*, ch. XXIX ; μυστηρίων μεταλαβὼν καὶ τὰς παρὰ πᾶσι θρησκείας δοκιμάσας.

4) Voir Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, 1894, p. 38.

5) *Oratio*, ch. XXIX.

nisme n'a fait que renforcer ses aspirations de pureté, son rêve de sainteté. Son idéal s'est précisé. Il juge maintenant sans détour la chair mauvaise et impure. Il faut la contenir, la neutraliser. Le mariage même est mauvais. Tatien finira par le condamner en termes formels. Ainsi comme il arrivait si souvent chez les néophytes de ce temps, la foi chrétienne apportait à certaines aspirations une consécration complète. De vagues et douloureuses qu'elles étaient, elles devenaient précises et fortes.

Cette éducation religieuse par les mystères n'est pas la seule qu'ait reçue Tatien. Il a été à l'école des rhéteurs, il a feuilleté les poètes, il a lu les philosophes. Mais son tour d'esprit sombre, tragique même, n'était pas fait pour les comprendre ; la Grèce ne l'a pas séduit. Il avait l'âme trop orientale et trop religieuse pour goûter le rationalisme et les grâces du génie grec. Il a fini par le maudire.

Au moment de devenir chrétien, selon toute vraisemblance, Tatien est déjà dualiste. Dualisme purement moral, nullement métaphysique. Une de ses premières préoccupations a été d'en rechercher les titres dans les Écritures. Il n'a pas eu trop de peine à les découvrir dans le Nouveau Testament. Telle parole des évangiles ou des épîtres pouvait être facilement interprétée dans le sens ascétique. Pour l'Ancien Testament la chose était beaucoup moins facile. Il lisait même dans la Genèse des textes qui étaient en opposition absolue avec sa doctrine sur le mariage. N'était-il pas écrit : Croissez et multipliez? C'est alors que la doctrine marcionite se présente à lui. Il y a lieu de distinguer le Dieu suprême, qui est tout ensemble le Père de Jésus-Christ et le Dieu des chrétiens, du Dieu subalterne qui est le créateur du Cosmos et le Dieu des Juifs. C'est ce dernier qui a inspiré l'Ancien Testament. C'est lui qui ordonne aux hommes de se propager. Le Dieu de Jésus-Christ exige au contraire l'ascétisme rigoureux. Voilà, pensons-nous, comment Tatien s'est rapproché du gnosticisme. Est-il allé plus loin? A-t-il versé dans les spéculations de Basilide ou de Valentin? Irénée et la

tradition ecclésiastique l'affirment. Cependant rien ne le prouve. C'est d'ailleurs fort invraisemblable. Tatien n'avait certainement pas le goût de la spéculation philosophique avant sa conversion au christianisme. Les subtilités de la raison raisonnante répugnaient absolument à ce fils de l'Orient. Pourquoi s'y serait-il complu en devenant chrétien? Il faut le juger, non d'après la tradition ecclésiastique, mais d'après l'écrit qu'il a laissé. Or, l'*Oratio ad Graecos* témoigne d'un ascétisme radical au moins en germe; son auteur est déjà gnosticisant; il n'est pas encore gnostique. Si jamais il a versé dans les spéculations gnostiques, ce n'est pas avant d'être encratite, c'est plus tard. Son dualisme ne lui vient pas du gnosticisme; il l'y a conduit.

Pour savoir ce que Tatien pensait de Dieu, nous pouvons nous en tenir à un seul texte de son discours. Ce texte est aussi explicite qu'on puisse le désirer. « Il faut craindre Dieu seul », dit-il. « Il est invisible aux regards des humains; l'art ne peut le saisir. Que l'on m'ordonne de le renier, je n'obéirai pas. Je mourrai plutôt que de me montrer menteur et ingrat. Dieu, notre Dieu, n'a pas commencé d'exister à un moment du temps; il est sans commencement, lui-même étant le principe de toutes choses. Dieu est esprit; il n'est pas épars à travers la matière, mais il est artisan des esprits matériels (des forces immanentes dans la matière; formule toute stoïcienne) et des formes que revêt la matière. Il est invisible et intangible, étant lui-même Père des choses sensibles et des choses invisibles. Nous le connaissons par son œuvre, et ce qui dans sa puissance nous échappe (sa force, vertu, action) nous le saisissons dans ses actes. Je ne veux pas adorer l'ouvrage qu'il a fait à cause de nous. Soleil et lune existent à cause de nous. Alors comment me prosternerai-je devant mes serviteurs? Comment affirmerai-je que du bois et de la pierre sont des dieux? Car l'esprit (la force cosmique) qui se répand à travers la matière est inférieur à l'esprit divin. Il ne faut pas honorer à l'égal du Dieu parfait ce qui n'est que semblable à l'âme humaine. Il ne faut

pas davantage chercher à gagner par des cadeaux le dieu ineffable. Il ne faut pas calomnier celui qui est sans besoins, comme s'il en avait[1]. »

Ce passage n'est point d'un philosophe; il n'en témoigne pas moins d'un réel effort de réflexion. Tatien a médité sur ce qu'est Dieu et sur les idées qu'on s'en faisait autour de lui. Il est arrivé à une certaine clarté. Il aperçoit nettement ce qui le sépare et du paganisme populaire et du stoïcisme. Il a des formules très précises. « L'art ne peut saisir, embrasser, exprimer Dieu », οὐ τέχνῃ περίληπτος. Du coup voilà écarté l'anthropomorphisme grec interprété par les arts plastiques. « Le soleil, la lune, les astres ont été créés en vue des hommes, δι' ἡμᾶς; ils sont donc nos serviteurs; à ce titre aucun culte ne leur est dû ». Que deviennent alors les cultes astronomiques? — Dieu ne connaît aucun besoin », il est ἀνενδεής, il est donc absurde de lui offrir des dons; voilà les sacrifices péremptoirement condamnés. Ces brèves formules prouvent que l'auteur a très nettement conscience de ce qui différencie sa foi des superstitions courantes. Il le dit si bien parce qu'il y a beaucoup réfléchi. Est-il moins net en ce qui concerne le stoïcisme? Il connaît fort bien sa doctrine de l'immanence. Il sait que d'après eux des « Logoi » ou « pneumata » forces divines, sont épars dans le Cosmos et par leur tension (τόνος) le maintiennent. Il lui semble tout naturel d'expliquer ainsi la structure et la vie du Cosmos. Mais en même temps, il a bien soin de repousser toute assimilation entre ces esprits matériels de la cosmologie stoïcienne et l'Esprit de Dieu de la foi chrétienne. Il appelle bien Dieu esprit (πνεῦμα) en l'entendant dans le sens stoïcien, mais il ne permet pas que Dieu en tant qu'esprit pénètre et traverse la matière (οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης); bien loin de là, Dieu est le créateur des esprits matériels (πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής). Il connaît aussi la doctrine stoïcienne qui veut que l'âme humaine soit de même nature que les

1) *Oratio*, ch. IV, 144 C D.

esprits matériels. Mais ici encore il maintient la supériorité de l'Esprit divin[1].

Si vigoureuse que soit la pensée de Tatien, elle n'a pas élaboré une doctrine de Dieu vraiment originale. Comme Justin son maître, il emploie pour désigner Dieu les termes courants de la philosophie grecque[2]. Cela est d'autant plus remarquable qu'il déteste si cordialement les philosophes grecs. Preuve que dès qu'on prétendait définir Dieu, ou du moins désigner son essence, en un mot, donner de son être une formule rationnelle, on était forcé d'utiliser les catégories de la pensée grecque et la phraséologie de ses penseurs. Faute de quoi, on ne parvenait pas à formuler une pensée claire, on ne dépassait pas le bégaiement de l'homme du peuple, celui d'un Clément ou d'un Hermas. Tatien lui-même, le grécophobe, a été contraint de s'incliner sous l'inflexible règle!

Cependant les vocables philosophiques dont Tatien fait usage ne doivent pas faire illusion. Le Dieu auquel il croit, le Dieu qu'il oppose aux philosophes comme aux payens, n'est rien moins qu'une abstraction; il est autre chose qu'un concept ultra transcendant; autre chose même que l'Idée du Bien en soi. Encore moins se confond-il avec la force divine immanente dans le Cosmos. Son Dieu est en réalité un Dieu personnel. Il n'y a qu'à voir l'ardent attachement qu'il inspire à son adorateur. Tatien mourrait plutôt que de le renier. Si on le lui ordonne, il n'obéira pas. Il refuse de se montrer menteur et ingrat. Preuve que Dieu pour lui est une personne.

En somme sa doctrine de Dieu ne diffère pas de celle de Justin. Elle se réduit tout simplement à la croyance monothéiste chrétienne courante revêtue de formules grecques.

Fallait-il attendre autre chose de Tatien? Certes c'est une

1) *Ibidem*, πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον ἔλαττον ὑπάρχει τοῦ θειοτέρου πνεύματος.

2) Ainsi ἀνενδεής, ἀόρατος, ἀναφής, πνεῦμα, ἄναρχος, ἀρχὴ τῶν ὅλων, ἀνωνόμαστος.

intelligence vigoureuse et réfléchie, mais sa pensée n'est pas orientée dans le sens philosophique. Cet homme est très exclusivement religieux. Les besoins religieux ont préoccupé toute sa jeunesse. Il l'a passée à en rechercher la satisfaction. Un signe caractéristique des tendances de son esprit, c'est l'importance qu'il donne dans son *Oratio* à la théorie des démons. Cette théorie, on la trouve chez tous les apologètes chrétiens du IIe siècle, mais nul ne l'a développée avec la même prédilection et la même ampleur que Tatien. D'ailleurs qu'attendre d'un homme qui a voué à la Grèce, à sa civilisation, à sa littérature, à sa philosophie une haine implacable? Assurément il n'est pas de la race des penseurs.

Athénagoras est le dernier apologète dont il nous soit utile d'étudier la doctrine de Dieu. De ses deux écrits, la *Supplicatio* est le seul qui nous intéresse directement. Athénagoras l'adressa à Marc Aurèle et à Lucius Aurelius Commodus. Elle date donc des années 177 à 180. La *Supplicatio* se compose de trois parties. Dans la première, l'auteur proteste contre les persécutions. Il demande pour les chrétiens des enquêtes, des juges, de la lumière. Il est inique de condamner un homme simplement parce qu'il s'appelle chrétien. Dans sa seconde partie, Athénagoras réfute l'accusation d'athéisme dont on accablait les chrétiens. Il expose son idée de Dieu, la distingue de celle des stoïciens, comme de celle des religions populaires, et conclut que les vrais athées ne sont pas les chrétiens. Dans une dernière partie, plus brève que les autres, l'auteur repousse les calomnies grossières qu'on répandait encore sur le compte des chrétiens, celles de repas de chair humaine et d'unions incestueuses. Cette apologie est un plaidoyer en forme. Elle n'est pas encombrée, comme celle de Justin, d'une volumineuse apologétique; elle ne mêle pas, comme l'*Oratio* de Tatien, à la défense des chrétiens tout au monde, des tirades contre l'hellénisme et ses œuvres, un traité de démonologie, une chronologie historique et littéraire, des définitions de Dieu et du Logos. Ce plaidoyer est écrit avec agrément; la langue

est bonne; il est remarquable par la vigueur de la dialectique.

Athénagoras est en progrès sur ses prédécesseurs; il marque le moment où la pensée chrétienne prend conscience d'elle-même; il semble qu'elle soit sur le point de s'affirmer dans son indépendance et dans son originalité. Encore un peu et elle va s'épanouir, ouvrir ses ailes et prendre son vol. Athénagoras a évidemment l'esprit plus clair que Justin. L'ordonnance même de son apologie en témoigne. Bien mieux aussi que lui, notre auteur aperçoit ce qui le sépare des philosophes. Il n'a déjà plus, en face de ceux-ci, la candeur étonnée de son prédécesseur. Moins original peut-être que Tatien, il ne lui en est pas moins supérieur. Il l'est par la plus grande étendue de ses connaissances. Sans doute, son érudition n'est pas de première main. Comme tout le monde alors, il la puise dans des manuels. Mais au moins est-elle de bonne qualité. Il surpasse encore Tatien par le jugement, par la vigueur de sa dialectique, et par la clarté de son discours. Aussi, disons-nous, qu'avec lui, la pensée chrétienne prend conscience d'elle-même. Il semble que l'on aurait pu dire cela de Tatien. N'a-t-il pas des idées nettes et précises qui dénotent une pensée réfléchie et déjà mûre? Cela est vrai, mais Tatien est si individualiste, parfois excentrique, qu'on est tenté de croire qu'il est un isolé. Athénagoras fait l'effet d'être plus représentatif[1].

Athénagoras n'apporte aucun élément nouveau à la conception de Dieu de ses prédécesseurs. Pas plus qu'eux, il ne la systématise. Comme eux, il a des idées sur Dieu, il n'a pas de doctrine de Dieu proprement dite. Ce qui le distingue d'Aristide, de Justin et même de Tatien, c'est que sur les points essentiels, il est plus précis. Il suffira de les noter sans entrer dans le détail.

1) On ne saurait trop recommander l'étude que M. Geffcken a faite d'Athénagoras. Voir l'ouvrage précité. Il donne un relevé complet et très frappant de tous les emprunts que notre auteur a faits aux philosophes de son temps.

Notre auteur manie la phraséologie philosophique avec aisance et sans hésitation. Pour désigner ou définir Dieu, il se sert couramment de termes qui dérivent soit du platonisme, soit du néopythagorisme, soit du stoïcisme[1]. Il semble que désormais, ces appellations soient acquises, qu'elles aient droit de bourgeoisie dans la langue des chrétiens, que nul ne s'en étonne. Décidément, le mariage de la philosophie grecque et du christianisme est consommé.

Mais de quelle école de philosophie Athénagoras se préoccupe-t-il plus particulièrement[2]? C'est du stoïcisme. Ceci demande une brève explication. Tatien aussi ne semble connaître que le Portique ; Tertullien également. La préférence que Justin marque pour le platonisme, paraît avoir été affaire de goût personnel. Le fait est qu'au IIe siècle, le courant ne va pas encore au platonisme, surtout dans cette région qui était intermédiaire entre la philosophie et les religions populaires. La popularité du stoïcisme bat alors son plein. Le jour du néoplatonisme n'est pas encore venu.

Quels sont les emprunts qu'Athénagoras fait au stoïcisme? Notons d'abord ce qu'il en repousse. Comme Tatien, il écarte l'immanence de Dieu dans le Cosmos, dans la ὕλη. « Comment peut-on nous appeler athées, s'écrie-t-il, nous qui distinguons Dieu de la matière, et qui démontrons que la matière est une chose, et Dieu une autre, et que ce qui les sépare est immense »[3]. S'il répudie la doctrine fondamentale du stoïcisme, il en retient deux ou trois idées caractéristiques. Ainsi celle-ci, que Dieu se manifestant dans ses œuvres, c'est par celles-ci qu'on peut le connaître. La beauté de l'Univers nous garantit l'existence de Dieu[4].

1) Ainsi ἀγένητος, ἀΐδιος, ἀόρατος, ἀπαθής, ἀδιαίρετος, ἀκατάληπτος, ἀχώρητος, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενος, τεχνίτης, etc.

2) M. Geffcken a mis en pleine lumière le fait que c'est le stoïcisme, ses notions, son vocabulaire qui ont réellement influé sur Athénagoras.

3) *Supplicatio*, ch. IV : τὸ μὲν γὰρ θεῖον ἀγένητον εἶναι καὶ ἀΐδιον, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον, τὴν δὲ ὕλην γενητὴν καὶ φθαρτήν.

4) M. Geffcken relève sur ce point un texte analogue à celui d'Athénagoras

Du stoïcisme aussi lui est venue l'idée des forces divines éparses dans le Cosmos. Les stoïciens les appelaient λόγοι ou πνεύματα. C'est ce dernier terme que retient notre auteur. Il a bien soin de spécifier que ces forces ont leur source et leur cause en un Dieu transcendant. Cela ne l'empêche pas de grouper et de réunir les forces divines en une seule : comme les stoïciens, il l'appelle Logos[1]. C'est enfin encore aux stoïciens qu'il emprunte sa doctrine de la Providence, du moins il la formule dans les termes qui leur étaient habituels[2].

Tels sont quelques-uns des éléments qu'Athénagoras fait entrer dans la conception de Dieu des chrétiens. Ingrédients hétérogènes qu'il ne trouve pas étrange de mêler à la croyance monothéiste[3].

Les analyses que l'on vient de lire suffiront sans doute pour établir qu'en effet, avec les Pères apologètes grecs, la conception chrétienne de Dieu entre dans une nouvelle phase. Cela ressort d'une double observation. Tout d'abord, comment ne serait-on pas frappé de la facilité avec laquelle s'opère, dans la conception même de Dieu, la jonction de la

fort intéressant. Voici celui d'Athénagoras (ch. iv) : ἐνέχυρα πρὸς θεοσέβειαν, τὸ εὔτακτον, τὸ διὰ παντὸς σύμφωνον, τὸ μέγεθος, τὴν χροίαν, τὸ σχῆμα, τὴν διάθεσιν τοῦ κόσμου. — Geffcken compare (Plut.) *Plac.* I, 6, καλὸς δὲ ὁ κόσμος· δῆλον δὲ ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας.

1) Ch. xxii, 23 B; X. D'après notre auteur, c'est un πνεῦμα qui entretient le Cosmos : τῷ παρ' αὐτοῦ (Dieu) πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα. Du Logos ou υἱὸς τοῦ θεοῦ, il dit : ὡς τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων, ἀποίου φύσεως καὶ γῆς ἀχρείας ὑποκειμένων δίκην..., ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι προελθών.

2) Ch. xxii, 24 D : De même qu'un navire sans pilote est sans utilité, οὐδὲ τῶν στοιχείων ὠφελὴς διακεκοσμημένων δίχα τῆς παρὰ θεοῦ προνοίας. Dans le *De resurrectione*, ch. xviii, 60, C, il dit : δεῖται γὰρ πάντα τὰ γενόμενα τῆς παρὰ τοῦ ποιήσαντος ἐπιμελείας.

3) Il serait intéressant de marquer l'attitude d'A. en face du paganisme courant en même temps qu'en face de la philosophie. Il réfute le polythéisme d'abord par un *raisonnement* qui veut démontrer que la coexistence de deux dieux est impossible. Tertullien se souviendra de cet argument et l'appliquera aux deux dieux de Marcion (*Adv. Marc.*, livre I). — Ensuite A. reprend à son compte, non sans talent, la polémique courante contre la mythologie, les sacrifices, etc.

philosophie grecque et du christianisme? Nos auteurs y coopèrent sans arrière-pensée aucune. Elle ne provoque ni chez eux ni autour d'eux la moindre protestation, pas même de l'étonnement. Il semble que la fusion, au moins partielle, de la philosophie et de la foi nouvelle, soit chose toute naturelle.

Cette facilité ne laisse pas de déconcerter. Car enfin, la philosophie et le christianisme qui s'allient ainsi, à telles enseignes qu'ils semblent s'appeler, sont essentiellement différents. La première est une philosophie, le christianisme est une religion; celle-là procède de la raison, celui-ci du mysticisme. Ne pas même s'étonner qu'ils puissent contracter une alliance, que dis-je, un mariage, atteste de la part de nos apologètes une singulière candeur d'esprit.

Aussi bien l'idylle n'a pas duré. La génération d'écrivains et de penseurs chrétiens qui a succédé aux Justin, aux Athénagoras n'a plus les mêmes illusions. Tertullien n'a pas assez d'injures pour les philosophes, assez de mépris même pour Platon. Hippolyte voit dans la philosophie la mère de toutes les hérésies. La méfiance qu'inspire la philosophie aux chrétiens est devenue si générale, si profonde même, que Clément d'Alexandrie est obligé d'invoquer les raisons les plus puissantes et les plus ingénieuses pour défendre son droit de « philosopher »[1].

Qu'est-ce donc qui a dessillé les yeux des chrétiens? C'est le gnosticisme. Les gnostiques ont obligé la pensée chrétienne à prendre conscience d'elle-même et, par conséquent, de ce qui la séparait de la philosophie. Ils ont failli rendre impossible l'alliance du Christianisme et de la philosophie grecque. Après eux, il a fallu faire le contrat dans des conditions toutes nouvelles.

Preuve capitale de l'influence que le gnosticisme a exercée sur le christianisme traditionnel lui-même. Dans l'avenir, elle sera encore bien plus décisive. Avec les Pères apolo-

1) Voir le préambule des *Stromates*.

gètes, le christianisme sort de son isolement; il lui devient impossible de rester confiné dans la secte. Bientôt il ne pourra plus mériter le reproche d'être la « gens garrula in angulis ». Le voilà forcé, pour se défendre, de se mesurer avec le paganisme, bientôt de s'expliquer avec la philosophie. Dans l'intérêt de sa défense, il relève les traits qu'il a en commun avec la philosophie. Il se rapproche d'elle. Ces discussions l'ont aidé aussi à prendre un peu plus conscience de lui-même. C'est ainsi qu'il en arrive à ébaucher une conception plus philosophique de Dieu, à couler sa croyance monothéiste dans les moules de la pensée grecque, à balbutier les premières formules de ce qui sera un jour une doctrine arrêtée de Dieu. On en voit déjà les linéaments se former. Mais que ces premières ébauches sont encore imprécises, vagues, sans consistance! Pour que la pensée chrétienne fasse un nouveau pas en avant, pour qu'elle élabore une doctrine de Dieu propre à se cristalliser dans des symboles destinés à durer des siècles, il faudra de nouvelles discussions. Il faudra surtout que la croyance destinée à prévaloir subisse la critique d'un adversaire sorti des entrailles mêmes de l'Église. Ce sera la crise suprême de la pensée chrétienne naissante. Le gnosticisme lui rendra le service de la déchainer.

Eugène de Faye.

BAS-RELIEF MITHRIAQUE

DÉCOUVERT A PATRAS

Le bas-relief que reproduit notre cliché a été trouvé il y a quelques mois dans les travaux de fondation d'une maison à Patras. Il est conservé au Premier Gymnase de la ville, où ont été réunies quelques antiquités. Nous devons à



M. Pournaros, professeur au Gymnase, d'avoir pu examiner à loisir le relief et en prendre une photographie. C'est un type connu de la sculpture mithriaque : le motif du sacrifice du taureau y est traité selon la formule courante ; la technique

révèle une certaine habileté, si l'on met à part la maladresse avec laquelle sont traités le corps et le cou du taureau. C'est en somme un produit moyen de la sculpture industrielle sous l'Empire romain.

Description. — Plaque de marbre blanc, brisée à gauche. Hauteur 0m,44. Largeur maxima 0m,32. Épaisseur à la plinthe 0m,09. Épaisseur du fond 0m,06.

Mithra tauroctone. Le bras droit est brisé un peu au-dessous de l'épaule. La tête du taureau, que la main gauche du dieu saisit aux naseaux, est vue de trois quarts. A droite, dadophore tenant la torche élevée contre le mufle du taureau[1]. En bas, malgré la mutilation du marbre, on distingue le chien léchant la blessure, le serpent et le scorpion sous le ventre de la bête. Au-dessus, à droite, buste de Luna, un croissant derrière les épaules. Puis, au-dessus de la tête de l'animal, un petit personnage debout, la main droite appuyée sur un sceptre. Ainsi isolée cette figure n'est pas facile à identifier. Faut-il y voir Jupiter Cælus ou Pluton? En général ces deux divinités sont figurées non pas seules, mais parmi d'autres dieux, sur les reliefs mithriaques. A gauche de la tête de Mithra, un triangle (?), dont nous ne connaissons pas d'autre représentation sur un bas-relief de ce genre. La partie droite de la plinthe porte, en très faible relief, la représentation d'un petit cavalier dont la monture se cabre vers la droite; il semble tenir une guirlande de larges feuilles qui retombe derrière la croupe du cheval.

La plinthe porte, en lettres d'environ 0m,0125, l'inscription suivante :

TOMILITES
VS+
ESARCVS

D'après les inscriptions connues on peut restituer à la première ligne la dédicace :

SOLI INVIC|TO

1) L'état du marbre rend ce geste un peu confus; il faut le restituer d'après le bas-relief d'Aquilée; cf. Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs au culte de Mithra*, II, n° 116, pl. III.

formule courante dans les inscriptions de ce genre. Le nom de Mithra n'y est pas mentionné, le sujet représenté sur le bas-relief suffisant à préciser le sens des mots *Sol invictus*, nom qui s'applique à plusieurs divinités[1]. La formule de la dédicace ne semble pas contenir de verbe, mais seulement la liste des dédicants, au nombre de deux. Le nom de la deuxième ligne, dont il ne reste que la terminaison VS, est suivi d'un signe d'interponction en forme de croix, dont les exemples sont assez rares[2]. A la troisième ligne, la terminaison ESARCVS permet de restituer aisément un nom grec, tel que Μνήσαρχος, Τελέσαρχος ou Ἁγήσαρχος. La forme latinisée orthographiée avec un C au lieu de CH équivalent à un χ grec n'est pas rare dans les inscriptions latines où paraissent des noms grecs[3].

L'intérêt de l'inscription est dans la mention du grade qu'ont les dédicants dans la hiérarchie mithriaque. Il n'est pas douteux que l'épithète de *milites* désigne ici un des sept degrés d'initiation; le *miles*, ou soldat de la milice du dieu, est cité en troisième ligne dans la liste où saint Jérôme[4] énumère les noms que prend successivement le myste. Ce titre, un des plus importants par les rapprochements qu'il suggère avec d'autres rituels religieux[5], est connu également par un passage de Tertullien[6], qui fait allusion à la cérémonie où le soldat de Mithra recevait comme une sorte de sacrement son nouveau grade. Si les autres grades mithriaques cités par les auteurs se trouvent assez fréquemment sur les inscriptions[7],

1) Cf. ce qu'en dit Cumont, *op. l.*, II, p. 89.

2) Cf. *CIL*, III, 2, n° 4725, où ce signe est répété plusieurs fois.

3) Cf. par exemple, *CIL*, III[1], n° 4401 Antioco; *Ibid.*, n° 2336 Creste; n° 2698 Crysis; III Sup. 1, n° 10841 Antiocianus.

4) Ep. CVII, ad Lætam (Migne, *Patr. lat.*, XXII, p. 869).

5) Cumont, *op. l.*, I, p. 317 n. 1. — Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 66 et n. sur les στρατιῶται θεοῦ.

6) *De corona*, XV.

7) Voir dans l'Index des titres sacrés des fidèles, Cumont, II, p. 535, les noms *Corax*, *Gryphus*, *Leo*, *Perses*, *Heliodromus*, *Pater*, et les inscriptions auxquelles il renvoie.

les documents épigraphiques où figure celui de *miles* sont rares. Il faut reconnaître un soldat de Mithra dans la στρατιώτης εὐσεβής d'une inscription d'Amasie du Pont[1] dont M. Cumont a montré l'intérêt. L'inscription de Patras se place à la tête d'une série, où ne figurent jusqu'ici que deux inscriptions latines de Wiesbaden[2]. Toutes deux sont des dédicaces faites au *Deus Invictus* par un myste du grade de *Miles*; sur l'une d'elles il se se qualifie de *Miles Pius*.

Ce qui donne à ce bas-relief une importance de premier ordre, c'est le lieu même de sa découverte. On sait, en effet, comment l'absence en Grèce de tout vestige du culte mithriaque permet de « dire d'une façon générale que Mithra resta toujours exclu du monde hellénique[3] ». On ne pouvait citer, comme découvert à coup sûr en Grèce propre, qu'une dédicace à *Hélios Mithra* sur un petit autel trouvé au Pirée[4]. Le relief de Patras apporte donc un élément nouveau dans la question, en prouvant qu'à l'époque impériale le culte oriental avait pénétré au cœur même de la Grèce, dans la province d'Achaïe. Il n'est d'ailleurs pas inutile de remarquer que le lieu de découverte de ce deuxième document mithriaque en Grèce est, comme pour le premier, une ville maritime, point de transit. Au Pirée, où affluaient de longue date les étrangers, des cultes orientaux s'étaient accrédités de bonne heure ; là plus qu'ailleurs on était disposé à les accueillir. Le dieu thraco-phrygien Sabazius, qui fait déjà son apparition en Attique au ve siècle et que raillent les poètes comiques[5], s'était implanté au Pirée, et une inscription nous y révèle l'existence d'un collège de Sabaziastes[6]. Or, nous avons la preuve que Sabazius fut parfois identifié avec Mithra[7]. Patras,

1) *Studia Pontica*, III, *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie*, n° 188.

2) *CIL*, XIII, n° 7570 *d* et 7571.

3) Cumont, *op. l.*, I, p. 240.

4) *Ibid.*, p. 241, et II, p. 469.

5) Arist. Av. 875. Vesp. 9 ss. Lysistr. 388.

6) Ἐφ. ἀρχ., 1883, p. 246 ss.

7) En Lydie ; *cf.* S. Reinach, *Chron. d'Orient*, I (1891), p. 157.

qui n'avait pas cessé, depuis que la Grèce était devenue province romaine, d'être un port de débarquement pour les navires venant d'Italie[1], reprit une vie nouvelle lorsqu'Auguste y eut établi des vétérans après Actium et en eut fait une colonie romaine, qui jouit d'une liberté exceptionnelle parmi les autres villes d'Achaïe, s'accrut de la population d'autres villes détruites et étendit sa puissance sur les territoires voisins[2]. L'introduction du culte de Mithra dans cette ville maritime ne paraîtra pas extraordinaire, surtout si l'on songe que Patras fit preuve à l'égard des dieux étrangers d'une tolérance que ne montraient pas les autres cités grecques. C'est ainsi que le culte de Cybèle n'y fut point séparé de celui d'Attis. Tandis que presque partout ailleurs le compagnon de la Mère des Dieux, dont le culte oriental répugnait aux Grecs, était exclu du Metroon, il avait part aux honneurs dans le temple de Cybèle que Pausanias[3] vit à Patras. Or, nous savons par Plutarque[4] que Pompée établit à Dymé, ville voisine de Patras, des pirates ciliciens; comme Dymé est avec Patras la seule ville de Grèce qui ait adopté le culte d'Attis, on supposait avec vraisemblance qu'il y avait été importé par les pirates[5]. Mais Plutarque nous fournit un renseignement plus précis encore, puisqu'il cite, parmi les cultes étrangers pratiqués par les pirates, « celui de Mithra qui subsiste encore maintenant et qu'ils furent les premiers à nous faire connaître[6] ». Il est naturel de reconnaître dans ces Orientaux implantés dans le Péloponnèse les propagateurs du nouveau culte. Le texte de Plutarque date donc du milieu du Ier siècle avant notre ère l'introduction du Mithriacisme en Achaïe; le relief de Patras ajoute une précision de plus dans la question de sa diffusion : en effet, la présence, parmi les

1) Cf. par exemple, Cicéron, *Ad Att.*, V, 9; VII, 2.
2) Strab. VIII, 7, 5, p. 387. — Paus., VII, 17, 6 — 18, 7 — 22, 1; X, 38, 9.
3) VII, 20,3.
4) Pompée, 28.
5) P. Foucart, *Les Associations religieuses chez les Grecs*, p. 90.
6) Pompée, 24.

dédicants, d'un nom à terminaison grecque prouve que, loin de rester spécial aux étrangers et aux Romains immigrés, le nouveau culte recruta des adeptes jusque dans la population indigène.

Charles Avezou.
Charles Picard.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES DE L'ISLAM[1]

1908-1910

(*Suite.*)

JOURNAL DES SAVANTS.

Nouvelle série, VI[e] année. 1908.

N° 12. Décembre. B. AUERBACH, *La formation de l'empire égyptien.* Étude sur l'origine du régime actuel, d'après le livre du principal fonctionaire anglo-égyptien, lord Cromer, *Modern Egypt.* Le critique fait justement observer que ce livre est marqué « des préjugés d'Anglais et de chrétien » qui faussent le jugement de l'auteur ; celui-ci ne peut pardonner à l'Égyptien cultivé de subir le charme français ; son hostilité de piétiste étroit se donne libre carrière contre les libres penseurs indigènes qui, dit-il, « ont dépouillé la meilleure part de l'islam ».

Nouvelle série, VII[e] année. 1909.

N° 4. Avril. VAN BERCHEM, *Les fouilles allemandes au Turkistân* L'auteur signale le rôle des peuples turks, servant d'intermédiaires entre l'islam d'un côté et l'ancienne civilisation persane. Il en cite comme exemple l'image d'un jeune homme jouant de la lyre ; on la connait sur les médailles du khalife abbaside El Moqtadir au début du x[e] siècle, et on retrouve ce motif — étranger à la conception fondamentale de l'islam qui interdit les représentations d'êtres humains — sur une page enluminée d'un manuscrit manichinéen en langue ouigoure, provenant des fouilles d'Idiqut-Shahri.

N° 6. Juin. H. SALADIN. *La Kala'ah des Beni Hammad.* Exposé des fouilles du général de Beylié d'après son livre.

1) V. *Revue de l'histoire des Religions*, t. LXIV, n° 1, Juillet-Août, p. 59.

N° 7. Juillet. VAN BERCHEM. *Au pays de Moab et d'Edom*, d'après les ouvrages J. A. Musil, *Arabia patræa* et *Kusejr Amra*, et du P. Jaussen, *Coutume des Arabes au pays de Moab*. L'auteur de l'article était mieux qualifié que personne pour faire ressortir la haute valeur de ces ouvrages ; toutefois, il fait des restrictions sur la façon dont on a reproduit les peintures du château de Qosaïr 'Amra et sur le commentaire qui accompagne cette reproduction ; ce ne sont ni des photographies originales, ni des croquis de l'édifice.

N° 8. Août. VAN BERCHEM, *Au pays de Moab et d'Edom* (suite). Le déchiffrement de l'inscription coufique où M. Karabacek croit relever le nom du khalife abbaside Aḥmed el Mosta'in billah (862-866) paraît peu sûre à M. van Berchem, bon juge sur la matière et les conclusions qu'il en tire, invraisemblables. Il en est de même de celle où l'on voit quatre mots grecs et quatre mots arabes et où M. Karabacek (à part la lecture ΚΑΙϹΑΡ, قيصر) s'est absolument trompé. MM. Noeldeke et Littmann ont reconnu dans ces noms : ΚΑΙϹΑΡ, قيصر ; ΡΟΔΟΡΙΚ(Ο)Ϲ, رذريق (Roderic roi d'Espagne) ; ΚΟϹΔΡΟΙϹ كسرى (Chosroès) et ΟΝΑΓ (ΑϹΙΟϹ) نجاشى, le négouch d'Abyssinie. Ceci nous reporte au temps des Omayyades comme déjà Musil en avait émis l'hypothèse.

N° 9. Septembre. Van BERCHEM. *Au pays de Moab et d'Edom* (suite). A propos de châteaux du pays de Moab qu'on a tenté d'attribuer successivement aux Sassanides, puis aux Ghassanides, aux Lakhmides et enfin aux Omayyades, par analogie avec celui de Qosaïr 'Amra, M. van Berchem les croit antérieurs à l'islam. La fin de l'article est consacrée à l'appréciation des indications ethnographiques contenues dans les ouvrages en question.

N° 10. Octobre 1909. Livres nouveaux. LEONE CAETANI, *Annali dell' Islam*, C. R. par AMAR, simple table des matières.

N° 11. Décembre 1909. Livres nouveaux. A. NOELDEKE, *Das Heiligtum al Husains zu Kerbelah*. Description complète, et la première exacte, du célèbre monument où les chi'ites vont en pèlerinage. L'auteur, qui a du reste accompli sa tâche avec beaucoup de soin, aurait pu multiplier les comparaisons avec les édifices musulmans déjà connus et citer plus d'ouvrages originaux. C. R. par VAN BERCHEM.

Nouvelle série, T. VIII, 1910.

N° 10. Octobre. DUSSAUD, *Les ruines de Hegra en Arabie*. Exposé des découvertes faites par les PP. Jaussen et Savignac. L'auteur remarque que la légende de Saliḥ et la destruction (prétendue) des Thamoudites est probablement un trait de folk-lore, conséquence d'une infraction à

une défense rituelle, mise à mort d'un animal consacré à la divinité. La légende localisée subsiste encore. Les Thamoudites ont été les successeurs des Nabatéens à qui ont doit attribuer les monuments de Medain-Saleh. Les documents fournis sur la vie indigène à Madaba sont à rapprocher d'anciennes superstitions qui ont de nombreuses survivances.

KELETI SZEMLE.

T. X., 1909.

Fasc. I-II. MENZEL, *Mehmed's Tewfiq's Islam balda bir sene*. Traduction résumée de la description écrite par un contemporain (né à Constantinople en Cha'bân 1259 = septembre 1843) des usages des habitants. Elle est extraite d'un ouvrage en cinq volumes sur la vie populaire en Turquie. Il mentionne particulièrement la visite par la population, hommes, femmes et enfants, au Kiatkhané, qui a lieu le vendredi et que les fanatiques, surtout de province, considèrent comme un scandale. On s'arrête d'abord à la mosquée d'Ayoub, puis, en longeant la Corne d'Or, on passe par Behanyé et Silihdar Agha jusqu'à Kiatkhané où l'on mange et où l'on se divertit. L'auteur énumère ensuite les fêtes du ramazan, cite les poésies de 'Ala eddin Thabit, décrit l'illumination des mosquées et en particulier la fête des lanternes. Ces tableaux sont vivants et il serait à désirer que d'autres extraits fussent donnés de l'ouvrage entier. Bibliographie : EVLIYA TCHÉLIBI, *Syahet-Nami*, trad. par Kararzon Imre. Éloge de cette traduction par J. GERMANUS.

Fasc. III. PRÖHLE, *Karatschajische Studien*. Parmi les contes cités, l'un d'eux (n° 9, p. 298-304) est la version abrégée, mais très fidèle du conte des Mille et une Nuits, *Ali Baba et les quarante voleurs*. Elle a été empruntée à un livre, lu sans doute dans une école russe et provient évidemment de la version de Galland. Ces textes comprennent aussi des descriptions des coutumes de mariage en usage chez les Karatchaï qui sont musulmans sunnites, l'énumération d'un certain nombre de superstitions relatives au soleil, à la lune, au tonneau, à l'arc-en-ciel, au lièvre, à la corneille, au coucou, au génie Almasti qui est noir, avec de longs cheveux et rend les gens fous, aux morts et au mauvais œil.

T. XI, 1910.

Fasc. I-III. Bibliographie : *Orientalisches Archiv.* C. R. par Osztern. L'auteur de l'article fait connaître que cette revue, spécialement consacrée à l'art oriental — musulman compris — comble une lacune et il énumère le contenu des principaux articles : Gurlitt estime que les mosquées turkes ne sont pas des imitations de Sainte-Sophie. Strzygowski fait connaître ses découvertes à Meida dans un article sur la peinture dans l'Islam. M. Schultz démontre comment la peinture musulmane a pour origine des motifs d'art byzantin modifiés par la Perse et mélangés de quelques traits de l'art chinois : la défense de reproduire des images est moins observée qu'on ne le croit. Appendice : *Ahmed et Yousof*, texte ozbeg publié par A. Vambéry avec traduction allemande. C'est une œuvre poétique populaire dans le khanat de Khiva et où le sunnisme est exalté aux dépens du chi'isme. Les héros Ahmed et Yousof font une expédition contre Güzelchah, souverain d'Ispahân ; ils sont pris, jetés en une prison où leur captivité est adoucie par Karagöz, la fille du geôlier qui s'éprend du premier. La fiancée du second, Gulasl, se lamente sur la destinée de Yousof et lui envoie par des grues, ses plaintes rimées. Son fiancé doit se mesurer dans un combat poétique avec Köktché, le poète de cour qui est vaincu : le chah donne au vainqueur la liberté et de riches présents. Après avoir triomphé d'une embuscade tendue par Köktché, il revient à Ourgendj, organise avec les Turkomans une expédition contre le chah de Perse qui, après sa défaite, abandonne son trône et ses trésor. Les sunnites ont triomphé des chi'ites. Quelques extraits de ce poème avaient déjà été publiés par M. Vambéry dans ses *Čagataïsche Sprachstudien* (Leipzig, 1857, in-8), p. 95-114.

Muséon.

Nouv. série. T. IX. 1908.

Fasc. 1. Blochet, *Étude sur l'ésotérisme musulman* (suite). V. *Le jeûne chez les Soufis.* Il est à remarquer que les exemples de jeûne ordinaire cités se rencontrent dans les légendes chrétiennes d'Égypte aussi bien que chez les soufis (cf. par exemple S. Hilarion, Synaxaire, 24 de babeh ; S. Abraham le Solitaire, 30 de babeh ; S. Luc de Style, 17 de Kihak ; Anbâ Elie de Djebel Labkhah, id. etc.). L'auteur indique ensuite les prescriptions relatives aux repas des soufis. Puis il passe

aux vêtements; on sait qu'une des étymologies du nom de *soufi* faisait venir ce mot de l'arabe *souf*, laine; à l'exemple de Jésus-Christ, ils ne doivent porter que des vêtement déchirés. Le sommeil est aussi l'objet de prescriptions minutieuses, si elles étaient prises et surtout observées à la lettre. Il est à remarquer, et il eût fallu insister sur ce point que, comme chez les ascètes chrétiens, la privation totale du sommeil augmente le mérite du soufi.

Fasc. III. Blochet, *Étude sur l'ésotérisme musulman* (suite). *Les rapports des novices et des soufis avec le cheikh ou supérieur*. Tous les cheikhs ne sont pas égaux : la perfection n'est atteinte que lorsque le futur cheikh a passé, à l'exemple du Khadir, par cinq stades successifs (*maqâm*). Le rôle du cheikh, en qualité de directeur de conscience, a, pour le novice (*mourid*), une importance capitale dans ce monde et dans l'autre; aussi, pour remplir sa mission de directeur, le cheikh doit réunir vingt conditions essentielles : posséder la science, avoir une foi pure; jouir de ses facultés et de sa raison; être généreux; avoir un courage à toute épreuve vis-à-vis de l'opinion; être d'une chasteté absolue; être dégagé des attachements de ce monde; être bon pour son disciple; être patient; pardonner les injures et les fautes; avoir un bon naturel; être désintéressé; être généreux, être résigné à la volonté divine pour les choses matérielles; s'abandonner à cette volonté pour les choses spirituelles; se contenter de ce que l'Être unique lui accorde; garder un aspect grave; être calme; être ferme d'esprit; enfin conserver toujours un caractère de respectabilité.

Nouvelle série. T. X. 1909.

Fasc. I. Blochet, *Étude sur l'ésotérisme musulman* (suite). Pour profiter de l'enseignement du cheikh, le novice doit, lui aussi, posséder un certain nombre de qualités indispensables : être au stade de la contrition; avoir le désir fervent d'embrasser la vie claustrale; bannir de son âme toute idée des personnes du siècle; avoir une foi absolue dans la religion musulmane, dans la tradition et l'opinion des doctrines; garder une entière continence; être patient; lutter contre ses passions; montrer une grande fermeté; être généreux; avoir des sentiments nobles; être sincère; posséder la science; être humble envers l'objet de l'amour divin; avoir de la décision; être indifférent au blâme et à la louange; être intelligent; avoir une éducation accomplie; posséder une nature franche et un bon caractère; abandonner le soin de diriger sa vie ésotérique et exotérique au cheikh qu'il a choisi; renoncer entière-

ment à son libre arbitre et remettre sa destinée aux volontés de l'Être unique.

Fasc. II. Blochet, *Étude sur l'ésotérisme musulman* (suite). Le cheikh doit faire trois sortes de cours : 1° ceux qui sont ouverts à tout le monde, mais que ne doivent pas fréquenter les disciples ; 2° ceux qui sont destinés aux personnes qui vivent continuellement avec lui ; 3° ceux qui sont plutôt des leçons spéciales pour chacun des disciples. La vie en commun est un des traits caractéristiques du soufisme et contraire, au fond, au hadith *Lâ rahbânya fi'l islâm*. La vie en commun implique naturellement le renoncement et la générosité ; mais une règle morale, comportant 22 prescriptions est obligatoire pour être jugé digne de vivre dans la compagnie d'un cheikh.

Fasc. III. Blochet, *Études sur l'ésotérisme musulman* (suite). Ce chapitre est consacré à la description des réunions, ou plutôt des séances extatiques des soufis au cours desquelles, à la suite d'excitations, il se produit des phénomènes d'auto-suggestion hallucinatives : enfin, il est question, en dernier lieu, des soufis qui voyagent et ne sont pas sans rapport avec les moines mendiants et avec les clercs girovagues de la chrétienté.

Nouvelle série. T. XI.

Fasc. I. Bibliographie : *Université S. Joseph, Mélanges de la Faculté orientale*. T. III, fasc. I-II. Éloge de l'étude du P. de Lammens sur le règne du Khalife omayyade Mo'awyah I, traitée avec la compétence de celui à qui les sources sont familières ; de l'*Épître à Constantin* publiée par les PP. Khalil et Ronzevalle et surtout de l'édition de la *Hamasah* d'El Bohtori par le P. Cheikho et de celle du *Kitâb en Na'am* par le P. Bouyges. Ben Cheneb, *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghrib*. La parémiologie arabe lui sera redevable d'un de ses plus riches répertoires et par son labeur persévérant et fructueux, le savant professeur aura bien mérité de la science et des amis de la science. Quelques observations et corrections à propos de la traduction française. Ces comptes rendus sont de M. Forget. Hartmann, *Der islamische Orient*, II. Ce livre fournit des documents d'une grande valeur pour l'étude de la question ; mais on peut se demander si, quoi qu'en dise l'auteur de cet article, les véritables Arabes ont les qualités nécessaires pour fonder un état moderne. C. R. par V. Chauvin.

ORIENTALISTISCHE LITERATUR-ZEITUNG.

XIII[e] année, 1910.

N° 1. Janvier. Bibliographie : *Encyklopädie des Islams*. C. R. par Horowitz. Cette encyclopédie est destinée non seulement aux Européens, mais aussi aux Musulmans instruits qu'on voudrait y voir collaborer. Ce souhait a été réalisé, au moins en ce qui concerne l'Afrique française dans les fascicules suivants.

N° 2. Février. Goldziher, *Tumtum al Hindi*. A propos de ce personnage, notre savant collaborateur donne la description d'un manuscrit turk du Musée national hongrois, contenant une dizaine d'écrits de magie dont l'un serait traduit d'un traité de *Tumtum*.

N° 3. Mai. Bibliographie : Landberg, *Jeder tut was ihm passt*. C. R. par Reckendorf. Corrections peu importantes et vifs souhaits que l'auteur vive assez pour réaliser son vaste programme. — *Catalogue of the arabic and persian manuscripts of in the Or. Pub. Library at Bankipore*. C. R. par J. Horowitz. On ne voit pas, par cet article, que l'islam y soit représenté. — Kahle, *Neuarabische Volksdichtung aus Aegypten*. C. R. par J. Horowitz. L'auteur a pu déterminer que le rétablissement des ombres chinoises d'Égypte est dû au Maghribin Qachqach en 1862 et que celui-ci remontait, comme le prouve un de ses manuscrits, à une tradition vieille de deux siècles : celle de Daoud el Manaoui. Il détermine aussi les relations qui existèrent entre l'Égypte et Constantinople à propos de ce genre de spectacle. — Max von Berchem, *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicarum*. C. R. par Mittwoch. Cette publication était indispensable, nombre d'inscriptions ayant disparu par suite des travaux exécutés en Orient. Nul mieux que M. Van Berchem n'était qualifié pour en être chargé. L'article fait ressortir l'importance des inscriptions publiées.

N° 5. Mai. F. Sarre, *Erzeugnisse islamischer Kunst*. C. R. par Hersfeld. Description détaillée d'objets d'art, pour la plupart seldjouqides, c'est-à-dire datant de cette période et provenant des endroits où domina cette dynastie : iconographie, faïences, tapis, formant un véritable manuel d'art musulman. — Th. Nœldeke, *Geschichte des Qorans*, 2[e] éd. I[re] partie. C. R. par Grimm. Un petit nombre de points a été modifié : influence chrétienne sur Mo*h*ammed, manière de procéder de Mosailima, attribution de quelques fragments de sourates, utilisation d'inscriptions du sud de l'Arabie. Cet ouvrage sera indispensable aux

arabisants pendant plus d'un demi-siècle. — V. CHAUVIN, *Bibliographie des ouvrages arabes*, XI. *Mahomet*. C. R. par TRAUGOTTMANN. Éloges mérités donnés à cette publication : quelques additions et corrections. — IBN SA'AD, *Biographien*, T. VI ; C. R. par RECKENDORF. Quelques rectifications. — GALTIER, *Foutouh al Bahnasah*. Le compte rendu par RECKENDORF ne met pas suffisamment en lumière l'importance de ce travail.

Nº 6. Juin. MYHRMANN, *Kitâb mu'îd an ni'am* de Abd el Wahhâb Es Sobki. C. R. par RECKENDORF. L'ouvrage a pour but de montrer la reconnaissance que les Musulmans doivent à Dieu pour ses bienfaits. Dans son introduction, l'éditeur nous fait connaître la vie et les œuvres de l'auteur qui fut le plus célèbre de la famille érudite des Sobki. Un certain nombre de corrections sont indiquées.

Nº 7. Juillet. VIOLLET, *Description du palais d'El Motasim*. C. R. par STRZYGOWSKI ; il signale l'importance des découvertes de l'auteur et de son livre pour l'histoire de l'art arabe.

Nº 8. Août. HARTMANN, *Der islamische Orient* III, *Unpolitische Briefe aus Turkei*. C. R. par WINCKLER. Ces lettres sont non politiques en ce sens qu'elles laissent de côté la diplomatie et ses actes pour ne traiter que des choses réelles et populaires. M. Hartmann était bien préparé à cette tâche par son séjour dans l'empire ottoman. Le trait caractéristique est son aversion pour l'islam en tant que religion et base de l'organisation d'un état. La séparation de l'église et de l'état seule peut assurer le salut de la Turquie, mais les difficultés sont immenses, sinon insurmontables. L'ouvrage est à recommander à ceux qui s'intéressent à la Turquie.

Nº 9. Septembre. M. HORTEN, *Der Gang nach Eisenhammer*. L'auteur qui appartient à l'école mythologique astrale explique par l'opposition du soleil et de la lune le conte d'Ahmed l'orphelin. Ce serait perdre son temps que de réfuter cette théorie qui rappelle les thèses les plus aventurées de M. de Gubernatis. Bibliographie : HELL, *Die Kultur der Araber*. C. R. par RECKENDORF. Le titre est inexact, car il ne parle pas de l'Arabie anté-islamique, mais le livre sera utile à un grand nombre de lecteurs.

Nº 10. Octobre. L. GAUTHIER, *Ibn Thofail*. C. R. par HORTEN. Il signale des influences bouddhistes — mais elles ne sauraient être immédiates — sur quelques parties du roman et comme idée fondamentale, le parallèle entre l'image céleste et l'image terrestre, en même temps qu'une solution sur l'accord de la foi et de la science. On

doit des remerciements à l'auteur de l'ouvrage pour ces éclaircissements. — A. Nöldeke, *Das Heiligtum al Husain zu Kerbela*. C. R. par Herzfeld. L'auteur, après avoir sommairement raconté la mort de ʿAli, de Hasan et de Husain, passe à la description du sanctuaire pour lequel il aurait dû consulter le *Salnameh-i-Baghdad* et le volume d'E. Aubin, *La Perse d'aujourd'hui*. L'auteur du compte rendu présente quelques observations sur l'époque où le sanctuaire fut construit et sur les considérations relatives à l'histoire artistique. Ce sanctuaire, comme le mausolée d'Abbâs à Kerbela et celui de ʿAli à Nadjaf, appartient à l'art néo-persan. Le volume de M. Nöldeke a, du reste, une haute valeur.

N° 11. Novembre. Brockelmann, *Katalog der oriental. Handschriften der Stadtbibliotek zu Hamburg*. C. R. par Hartmann. Il signale le soin donné à cette publication par M. Brockelmann à qui l'on doit en être reconnaissant.

N° 12. Décembre. Bibliographie. L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd*. C. R. par Horten. Éloge du livre aux conclusions desquelles il se rallie : Ibn Rochd n'était pas un rationaliste comme l'a cru Renan, ni même un simple croyant comme le pense Asin. — Grothe, *Meine Studienreise durch Vordern-Asien*; id. *Geographische Characterbilden aus der asiatischen Turkei*; id. *Wanderungen in Persien*. C. R. par Hommel. Ces trois ouvrages, surtout le dernier, ont une valeur particulière et doivent être entre les mains de tout orientaliste. *Exposition d'œuvres d'art musulman à Munich dans l'été de* 1910. Description très détaillée et très importante des objets exposés : ivoires, bronzes, étoffes, tapis, céramiques, manuscrits.

Questions diplomatiques et coloniales.

XII° année 1908. 2° semestre.

16 octobre. H. Marchand, *La Turquie actuelle et l'islam*. L'auteur prévoit, en présence des actes de l'Autriche (annexion de la Bosnie) et de la Bulgarie (?) une réaction du sentiment religieux musulman froissé en Turquie. La réaction a eu lieu, mais non contre les spoliateurs, ce qui prouve l'irréductibilité de l'islam en présence d'un masque, vite arraché, de libéralisme.

1er décembre. Jarray, *Une visite à Uskub à un Jeune Turc*. Article plein d'illusions que les événements ont eu vite fait de démentir.

XIIIe année. 1909. 2e semestre.

1er juillet. SAUVE, *La situation en Perse*. Récit sommaire des événements qui se déroulèrent en Perse jusqu'au moment où Mozaffer Chah dut rétablir la constitution sous l'influence des gouvernements de Russie et d'Angleterre.

1er août. DOROBANTZ, *Les méprises de l'Europe dans la question turque*. L'auteur signale plaisamment les erreurs de ceux qui ont vu dans la révolution turque l'œuvre du « prolétariat oriental » qui se montra, au contraire, dévoué à Abd ul *H*amid lors de la tentative de réaction d'avril 1909; de ceux qui voyaient dans la Turquie un futur état fédéraliste, comme l'Autriche-Hongrie; de ceux enfin qui s'imaginaient que la Jeune Turquie ne rechercherait pas, à l'exemple du sultan détrôné, son appui en Allemagne et en Autriche, fermant les yeux sur l'annexion de la Bosnie. La réalité a dissipé tous ces mirages; l'auteur montre avec des exemples à l'appui, que la révolution a été un mouvement anti-plébéien combattu lors de la tentative d'avril par la populace de Constantinople, la plupart des officiers et des soldats achetés à prix d'or, enfin le bas clergé si l'on peut donner ce nom à la tourbe des *h*odjas et des softas. C'est le contraire de ce qui se passa en France en 1789.

1er septembre. Dr ROUIRE, *La Jeune Turquie et l'avenir du panislamisme*. L'auteur débute par des erreurs. « On sait, dit-il, que les souverains de Turquie sont reconnus dans le monde musulman comme sultans et khalifes ». Il est surprenant qu'un écrivain qui traite de choses musulmanes ignore que les chiites de la Perse et de l'Inde, les kharédjites, représentés par les Abadhites d'Algérie, de Tunisie, du Dj. Nefousa et de Zanzibar, les sonnites sujets du sultan du Maroc qui prétend descendre du Prophète, etc. ne reconnaissent nullement le sultan de Turquie comme leur chef spirituel. Plus loin, p. 258 : « le Turk converti à l'islam au XIe siècle sous le khalifat abbaside ». S'il s'agit de la garde turke de Baghdad ou des Seldjouqides, la conversion est antérieure : s'il s'agit des Ottomans, leur conversion est postérieure et les khalifes abbasides n'ont rien à y voir — « cette fonction occupée jusqu'alors et depuis Mahomet par les Ommiades (*sic*), les Abbassides et les Fatimites du Caire ». L'auteur semble faire succéder directement les Omayyades au Prophète (et les quatre premiers khalifes orthodoxes!) et les Fatimites aux Abbasides : ces deux dernières dynasties furent contemporaines pendant un certain temps : la seconde survécut même à l'autre. En outre, l'auteur ignore que d'autres familles détinrent l'autorité spirituelle conférée par la dignité de khalife ; faut-il

rappeler dans le Maghrib les Idrisides et les Almohades? — P. 260, il ne faudrait pas prendre des tentatives pour des réalités : on sait le destin de l'Ertogrul qui devait montrer le pavillon ottoman au Japon et à l'Extrême Orient. Les chiffres donnés plus loin (p. 261) sont exagérés; ainsi la France n'a pas *vingt* millions de sujets musulmans. L'article est surtout politique et conclut avec raison à la fin du panislamisme grâce à la révolution qui a chassé ʿAbd ul Hamid pour le remplacer par un souverain constitutionnel ; mais, en même temps, il signale les difficultés que rencontreront les Jeunes Turcs dans l'exécution de leur plan.

14 octobre. MAISONAVE, *Le Rogui*. Récit de la vie de cet aventurier qui faillit être empereur du Maroc et finit dans les supplices. Les imprudences commises par ʿAbd el ʿAzîz le servirent d'abord : le Rogui en profita pour s'établir solidement dans l'Est du Maroc où la France prit parti à peu près nettement pour le sultan, tandis que l'Espagne, avec plus d'habileté, évitait de se prononcer pour l'un ou pour l'autre. Fort justement, l'auteur fait remarquer que la première de ces puissances n'avait rien à gagner à la disparition qui laissait les mains libres à la xénophobie primitive de Mouley Hafid.

1er décembre. C. E. B., *Notes sur le panislamisme*. Historique du panislamisme, tel qu'il fut conçu par ʿAbd ul *H*amid, surtout après la guerre de Grèce, et sur ses auxiliaires Cheïkh Dhaffer, de Tripoli de Barbarie, chef des Chadeliyas; Djamâl el Afghâni employé pour gagner les chiʿites ; Cheïkh Fadhl, un prétendu descendant de *H*osaïn, qui s'occupait des questions du Yemen et du Hadhramaout. C'est ce trio qui poussa ʿAbd ul-*H*amid dans les bras de l'Allemagne, politique reprise par ceux qui le remplacèrent. Le panislamisme eut aussi pour agents ceux qui formaient l'entourage du sultan et surtout les membres des grandes confréries religieuses : les Refaʿya avec Abou 'l Houda qui se donnait comme descendant de ʿAli et un des qot*b* (pôles) de l'islam ; les Qadiryah avec leurs naqib de Baghdâd, Seyd ʿAbd er Rahman ; les Maoulanya plus connus sous le nom de derviches tourneurs et enfin les Sanousya ; en outre, çà et là, d'autres confréries moins importantes qui fournissaient, sous les déguisements les plus divers, les agents chargés d'agir près des Musulmans d'Algérie, de Tunisie, d'Égypte, des Indes, du Turkestan et de la Chine.

16 décembre. C. E. B., *Notes sur le panislamisme* (suite). Un autre agent plus efficace, peut-être, fut la presse, d'autant que la censure ne laissait paraître que les feuilles au moins officieuses : le mot d'ordre

était transmis à la presse arabe et surtout la presse égyptienne ; les personnages les plus connus dans cette dernière étaient le pseudo-libéral Mustapha-Kamal qui recevait de 'Abd ul-*H*amid des instructions et le titre de pacha ; le directeur du Mouyyad, 'Ali Yousef, connu pour sa haine contre tous les étrangers indistinctement et à qui la tolérance de l'Angleterre laisse les coudées franches. D'autre côté, le panislamisme rencontra des obstacles. Son représentant n'était pas un descendant du Prophète ni même un Qoraïchite et ce Turk eut à lutter contre les chérifs plus ou moins authentiques qui se rattachent à 'Ali et à Fatimah. Les réformateurs religieux eux-mêmes comme les Ouahhabites en Arabie, les dissidents comme les Abadhites et les Zeïdites dans le Nord et l'Est de l'Afrique et au Yémen ; enfin les chi'ites persans furent autant de barrières contre la réalisation d'un idéal panislamique. En dehors de ces obstacles religieux, il y avait encore à craindre que le mouvement ne fut détourné au profit du khédive d'Égypte. Mais l'achat par 'Abd ul *H*amid des chefs du prétendu nationalisme égyptien et la domination de l'Angleterre sur la vallée du Nil ont écarté cette compétition ; celle du chérif marocain est encore moins à craindre, non plus que celle des Ismaëlis de l'Inde ou des Senousya. On pouvait croire que le triomphe de la Jeune Turquie mettrait fin aux projets d'Abd ul *H*amid. L'auteur de cet article, parfaitement informé, estime que pour la solution de cette question qui met en jeu l'avenir de l'empire turk, les récents événements semblent indiquer que rien n'est changé dans la politique extérieure.

XIVe année, 1910. 2e semestre.

16 juillet. Marcel Sauvé, *La situation en Perse*. Article intéressant mais ne contenant rien qui touche à l'islam.

16 novembre. H. Marchand, *Les prétentions turques en Afrique*. La Jeune-Turquie subit des influences rétrogrades dues à l'état d'esprit des Musulmans qui n'étaient pas mûrs, surtout en Asie, pour un régime d'égalité complète avec des communautés non musulmanes. En conséquence, le parti qui domine pour l'instant à Constantinople, reprend, malgré les sympathies témoignées par la France et l'Angleterre à la révolution, le plan du gouvernement précédent. Lors de l'annexion de la Bosnie, il n'a pas protesté pour ne pas mécontenter l'Allemagne dont l'Autriche est l'alliée, mais il essaie de regagner son crédit par des chicanes de mauvaise foi, sur un autre terrain, en Afrique, où il sait qu'il peut compter, de la part de la France, sur une mansuétude difficile à expliquer, plus difficile encore à justifier. L'article de M. Marchand

met parfaitement en lumière cette nouvelle phase du panislamisme.

1er décembre 1910. H. MARCHAND, *Le problème persan et l'intrigue turco-allemande*. Ce chapitre est la continuation des articles dont il vient d'être parlé. L'auteur montre la Turquie, à l'instigation de l'Allemagne, désireuse de reconquérir la place qu'elle occupait sous 'Abd ul Hamid, essayant, par tous les moyens, de prendre sa part dans un démembrement possible de la Perse.

RECUEIL DES NOTICES ET MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ ARCHÉOLOGIQUE DE CONSTANTINE.

IVe série, T. XII, 1909.

A. ROBERT, *Étude ethnographique sur la population indigène d'Aïn Mlila*. Le titre est un peu ambitieux : il s'agit simplement d'une dispute en vers entre une femme arabe et une femme chaouia sur les avantages de leur condition respective, et d'une énumération très sommaire des tribus et des douars composant la commune mixte d'Aïn Mlila. — MAGUELONNE, *Monographie géographique et historique de la tribu du Hodna oriental*. Renseignement intéressant sur l'origine des groupes de cette tribu, reconnaissant pour la plupart un marabout pour fondateur, et légende de Sidi Atman, venu de Miliana, ancêtre d'une fraction de la tribu des Zoui.

REVUE AFRICAINE.

LII année. 1908.

1er trimestre. J. GOLDZIHER, *La Misâsa*. Étude approfondie sur l'origine de ces paroles attribuées par le Qorân en châtiment du Samaritain (Samiri) qui fondit le veau d'or. L'auteur y voit un souvenir du fanatisme qui, chez certains sectaires samaritains, considérait comme impur le contact d'un étranger. Toutefois, il ne paraît pas qu'il y ait lieu de citer l'exemple des Falachas (cf. l'article de Halévy, dans la *Revue des Études juives*). Cette tradition dure encore. Au Sénégal, des noirs Musulmans m'ont expliqué l'exclusion où vivent les forgerons par ce fait qu'ils descendent de Samiri qui fondit le veau d'or. Comme le fait remarquer malicieusement M. Goldziher (p. 24, note 1), les Samaritains n'ont pas gardé rancune à Mohammed qu'ils reconnaissent comme leur bienfaiteur. — A. COUR, *L'occupation marocaine de Tlemcen*.

Le Maroc qui avait trouvé dans certaines confréries religieuses un appui contre les Turks dans la province d'Oran, essaya de profiter des événements de 1830. Il fut appelé à Tlemcen par les habitants et l'occupa moins la citadelle, le Méchouar, seul asile des Kouloughlis turks contre la vengeance des tribus arabes et berbères et des citadins. Tlemcen finit par être évacuée par les troupes marocaines et fut placée sous l'autorité de Mahi eddin, père de 'Abd el-Qâder. Celui-ci finit par prêcher la guerre sainte contre les chrétiens et elle fut conduite par son fils. Mais les Kouloughlis tenaient toujours la Méchouar. Malgré le général Desmichels dont le commandement fut plus funeste à l'Algérie de l'Ouest que n'importe quelle révolte, ils résistèrent jusqu'au moment où, près de succomber, ils se décidèrent à faire appel aux Français, qui avaient comme eux pour ennemis 'Abd el-Qâder et ses bandes. La ville fut occupée et « l'occupation marocaine » de Tlemcen, ouverte ou déguisée prit fin. Ce récit, composé non seulement avec des documents imprimés et inédits, mais aussi à l'aide des témoignages recueillis près des descendants de ceux qui prirent part à ces événements ou en furent témoins, est un bon chapitre de l'histoire contemporaine de l'Algérie. — A. Joly, *La légende de Sidi Ali ben Malek*. Ce personnage issu de Sidi Bouzid, fondateur du qçur de ce nom dans le Djebel Amour (cf. Trumelet, *L'Algérie légendaire*, Alger, 1892, in-18 jés., p. 30-32) fut disciple de Sidi Bou Djemlin (cf. Trumelet, *ibid.*, p. 29, et suiv.), qui se montra plus courtois envers lui qu'envers un autre marabout, Sidi Mohammed Ou 'Ali. Il vécut dans le Titteri et on lui attribue divers miracles. Il était passionné pour la chasse et son dernier fils, *Saddiq*, lui ayant donné la satisfaction de pouvoir chasser peu avant sa mort, il déclara que ses descendants auraient ceux de ses frères pour clients. Le fils de *Seddiq*, Sidi Mohammed El Bokhâri, fonda le qsar du même nom, centre important sur la route de Médéa à Djelfa. On attribua aussi à son fils des miracles; punition du bey de Titteri qui avait voulu exercer contre lui des violences à Aïn Tléta; déplacement de la source de Aïn Djedida. Quelques-uns de ses descendants se firent remarquer par leur droiture et leur talent poétique. L'un d'eux, des Oulâd Mokhtâr, Ben Farhat ben 'Aouda joua un rôle dans l'histoire de l'Algérie au milieu du XIXe siècle. — Mohammed ben Chener, *Notice sur deux manuscrits sur les chérifs de la zâwiya de Tamesloubet*. Étude de deux manuscrits importants pour l'histoire religieuse du Maroc. La première donne des détails sur des saints appartenant à la famille des Amghar, qui, malgré son nom berbère a la prétention de descendre de 'Ali. Natu-

rellement les déclarations de gens autorisés ne manquent pas à l'appui de cette généalogie fantaisiste. Le second est une biographie de Sidi Abou Yazâ par Ahmed ben Abou 'l Qâsim et Tâdili. L'auteur, qui mourut au commencement de rabi' I 1013 (juillet-août 1604) raconte la vie du célèbre El Maqqari, Abou Yazâ, qui naquit en 438 (1046-1047), mena une vie de derviche errant et mourut de la peste le 1 de chawâl 561 (ou 571 ou 572) ; cf. Ibn Abi Zer', *Roudh el Qirtâs*, éd. Tornberg, t. I. Upsala, 1834, in-4, p. 178) : le plus célèbre de ses disciples fut Abou Midian (Bou Médine), enterré près de Tlemcen.

2e trimestre. S. Reinach, *Bas-reliefs énigmatiques*. Description de deux bas-reliefs relevés sur deux coffrets de pierre, trouvés l'un à Essois dans la Côte-d'Or, l'autre en Italie, à Volterra. De Hammer y avait vu des objets ayant servi aux Templiers dans la célébration de leurs mystères. C'est une erreur absolue, aussi bien que celle qui les attribuait aux Nosairis. L'un d'eux porte une inscription en lettres arabes, mais sans aucun sens : — كانتاته — ن سلطان كفا ترح نالاكاتب روم — هو ماش نالسع (?) س لنا لامرنا ب شند (?) تعلى... Le coffret de Volterra en porte une analogue :

سنا انارشر تاتد ما
لسنع كان هندن.... ب

Ces inscriptions furent déchiffrées et traduites (!) par de Hammer et un arabisant, ami de Mignard qui s'occupa de cette question. Inutile de dire que lecture, traduction et commentaire sont de la haute fantaisie. L'hypothèse de Longpérier (p. 159) pourrait être exacte : ce serait la copie mutilée d'un texte arabe par un Européen qui ne connaissait pas cette langue. Sont-elles d'ailleurs de la même époque que les bas-reliefs? — A. Joly, *Saints de l'Islam de Sidi Bouzid et Sidi Yaqoub*. Le premier est enterré sur le Tagensa, non loin de Bokhari. Dans sa jeunesse, sa sainteté se manifesta par des miracles, à propos de l'emplacement d'un mihrab, du pillage de son douar par les Ahlâf et les 'Attâf; il serait mort à plus de 300 ans et revient encore de temps en temps sur la terre. Un de ses petits-fils, Sidi Yaqoub guérit le célèbre Si Embarek de Koléa d'une hallucination qui lui faisait voir une tête de porc quand il voulait prier. Leurs descendants existent encore dans la région. Sidi Ahmed Nekrouh, abandonné dès sa naissance à cause de sa laideur, fut nourri par des bêtes sauvages. Son tombeau se trouve à Nosmot, entre Mascara et l'O. 'Abd. Ses descendants font partie de la confédération

des Harrar. — Sidi 'Abd Allah bou Djilidèh venu de la Saguiet el *H*amra avec ses six frères, entre Tripoli et Gabès, fut chassé par eux à cause de ses vols. Il vécut parmi les animaux sauvages, autruches et antilopes, et vivant comme eux : il finit par être couvert de plumes et sous ses bras, il lui poussa des membranes, d'où son surnom. Il fut ensuite recueilli par des chasseurs arabes qui le marièrent à une négresse appelée Mabrouka ; de lui descend la tribu des Djélidât, entre la Jeffara et le Dj. el Abiodh. Sa tombe se trouve au milieu de la zaouyah abandonnée à l'est du qasr des B. Barkat : on jure par elle, mais les parjures sont punis par un feu qui en sort. — Le P. A. Giacobetti, *Kitâb en Nasab* (suite et fin). Renseignements intéressants donnés sur sa généalogie par l'auteur, Abou 'Abdallah Mo*h*ammed, de qui les ancêtres émigrèrent d'Espagne, chassés par les progrès des chrétiens et qui prétendait au titre de chérif.

3e et 4e trimestres. Desparmet, *Note sur les mascarades chez les indigènes à Blida*. Description de plusieurs mascarades de tolba dans lesquelles le fanatisme musulman se donne carrière : l'une contre la religion chrétienne, parodiant les cérémonies du culte ; l'autre contre la justice française. — Cancel, *Etude sur le dialecte de Tabelbala*. L'avant-propos contient des détails intéressants sur une zaouyah au S. S. O. de Beni Abbès, fondée par Sidi Bou Zekri ; plus tard, des gens des Cheraia s'y installèrent et parmi eux vinrent se fixer des marabouts.

LIIIe année, 1909.

1er-2e trimestres. Simon, *Notes sur le mausolée de Sidi Ocba*. Le résumé de l'histoire de 'Oqbah n'ajoute rien à ce que nous savons déjà. Quant à l'opinion d'un indigène de Biskra, suivant laquelle le mausolée aurait été construit aussitôt après la mort du conquérant, elle n'a aucune valeur et l'auteur de l'article a eu parfaitement raison de la rejeter. La description de la mosquée et de l'oasis forme la partie originale de ce mémoire. — J. Joly, *Chansons du répertoire algérois*. La première est une poésie empruntée au *Diwân* d'Ibn Sahl el Ichbili. Il eût fallu dire que cette pièce se trouve dans l'édition du Diwân du poète (Le Qaire 1302 hég., in-8, p. 34-35, ou Beyrout, 1885, in-8, p. 32-33) et pour la biographie du poète renvoyer à l'introduction du commentaire de sa *Mouachchah* intitulé *Kitâb el Meslek es Sahl* par El Ofrâni El Marrâkochi (Fas, 1324 hég., in-4). La dernière pièce est curieuse comme satire de mœurs et surtout comme attaque contre les marabouts. — Gognalons, *Fêtes principales des sédentaires d'Ouargla*. I. Fêtes du mariage. Ce chapitre est bien incomplet quand on le compare à celui que

M. Biarnay a consacré à ce sujet dans son ouvrage : *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla* (Paris, 1908, in-8, p. 378-490). 2. *Promenade au lit de Lalla Mansour* (voir Biarnay, p. 446-450) ; toutefois la légende de la sainte y est donnée. La description de la fête de ʿAchoura (Bou Chaïb) est inédite et sera comparée avec celles qui ont été décrites par Cowen et Johnston (*Moorish Lotos Leaves*, Londres, 1883, in-8, p. 117 et suiv.) ; Mouliéras (*Le Maroc inconnu*, Paris, 1899, in-8, p. 518-519) ; Doutté, *Merrâkech*, T. I (Paris, 1905, in-4, p. 371-372). Westermark (*Midsummer's Customs in Morocco*, Folk-lore, 1905, T. XVI, fasc. I) ; Saïd Boulifa (*Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, Paris, 1909, in-8, p. 146-167). L'auteur a joint à son travail des photographies qui en augmentent la valeur.

3e trimestre. Yver, *La question marocaine en 1846*. Excellent chapitre de l'histoire moderne de l'Algérie, formant le complément de celui que M. Cour a consacré à l'occupation marocaine de Tlemcen.

4e trimestre. Nehlil, *Notice sur la Zaouya de Zegzel*. Description minutieuse de la Zaouyah fondée chez les Beni Snassen au Maroc par Mouley Ahmed, se disant chérif issu d'Idris es Saghir par son fils Sidi ʿAbd Allah et mort en 1155 de l'hégire (1742 de J.-C.). L'ordre qu'il fonda se rattache à celui des Derqaoua, puisque son fondateur était disciple de Mouley Mohammed ben Saʿid el Habri le Derqaoui, mais il n'a conservé que peu de rapports avec cette confrérie, car le *ouard*, le *dzikr* etc. sont différents. Sa chaîne mystique ne contient d'ailleurs que des Khalouatya et des Tidjânya. D'autres zaouyas de la même région, décrites par l'auteur, celles de Talmest, de ʿAin el Harara, de Takerboust, de Malou, ont les mêmes doctrines et les mêmes pratiques. C'est une utile contribution à l'histoire religieuse du Maroc. — X***, *Poésies du sud*. 3 poèmes de Sidi ʿAbdallah b. Kariou de Laghouat : dans la première, on trouve une invocation à divers saints musulmans d'Algérie : El Hadj Aïssa de Laghouat (né en 1668, mort en 1737 : cf. sur lui *Les Dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousouf*, Paris, 1890, p. 70-71) ; Sidi Ahmed et Tidjâni (cf. l'extrait du *Djaouâhir el Maʿâni*, trad. par Arnaud, dans la *Revue africaine*, T. V, 1860) ; Mohammed ben Aouda (cf. Trumelet, *Les Saints de l'Islam*, Paris, 1881, in-12, p. 384-441). — Sidi Ahmed ben Yousouf (cf. mes *Dictons satiriques*, p. 3-26 et la bibliographie citée) et Sidi Mohammed El Barkâni de Média. A eux est joint Sidi Abd el Qâder el Djilâni, si populaire dans l'Afrique du Nord. — Lacroix, *Les groupements indigènes de la commune mixte du*

Djendel. Renseignements intéressants sur l'historique de cette région depuis la conquête jusqu'en 1863.

2. LIV[e] année. 1910.

BIARNAY, *Étude sur les Bet't'ioua du Vieil Arzeu.* La fraction rifaine des Bet't'ioua (ou Bot'ioua) établie au XVIII[e] siècle au Vieil Arzeu (S. Leu) est l'objet d'un mémoire des plus importants. Une légende religieuse fait venir les émigrants à la suite de Sidi 'Amar b. Ahmed, enterré dans une qoubbah à l'entrée du village actuel. Ses *tolba*, puis une foule d'Aït Izegzaoum l'auraient suivi. La légende est muette sur la cause de cette émigration. — BEN CHENEB, *Poème en l'honneur du Prophète.* Il s'agit de la pièce de 16 vers, toute moderne, que les *tolba* récitent à Alger, dans les enterrements, au moment de la levée du corps. Elle est attribuée, sans aucune vraisemblance à Omm Hâni que la légende représente comme une fille d'Abou Taleb et une sœur de 'Ali. Cette pièce est visiblement imitée de la *Bordah* d'El Bousiri.

3[e] trimestre. LACROIX, *Notes sur les cachets et les sceaux chez les Musulmans.* Quelques renseignements sommaires sur l'histoire de la sphragistique; on y lit cependant ce renseignement singulier que le sceau du Prophète « fut retrouvé par un Français dans un paquet de livres qu'il avait achetés à un moine copte. Le Français le rapporta à Constantinople et l'offrit au sultan Abd ul Medjid (1823-1841) ». Cette histoire, racontée d'après Hikmat Cherif, dans le « *Khouatem el Khoulafa* » est à ajouter à celles des fausses reliques et ne prouve pas en faveur de l'esprit critique de l'écrivain musulman.

4[e] trimestre. BIARNAY, *Étude sur les Bet't'ioua du Vieil Arzeu* (suite). Textes : n° VII. *Les premiers habitants de la ville d'Arzeu.* Une légende purement musulmane y place à l'origine les Adites détruits par un châtiment semblable à celui qui est mentionné dans le Qorân; ensuite viennent les Roums qui sont chassés par le légendaire Sultan Noir. Mais contrairement aux traditions qui en font un prince du Maghrib (cf. mon ouvrage sur *Nédromah et les Traras*, Paris, 1901, in-8, app. IV, p. 204-211), celui-ci vient de l'Est sur des bateaux; cf. une légende analogue sur une ville détruite chez les Gharabas, près du Sig (P. de Castellane, *Souvenir de la vie militaire en Afrique*, Paris, 1854, in-18 jés., p. 276). X. *Les vertus de Sidi 'Amar ou Ahmed.* Comme les Berbères du Vieil Arzeu, il était originaire du Beni Sa'id dans le Rif. Il vint en aide à des marins en danger et la tradition rattache le nom de *Bet't'ioua* aux bouteilles en cuir (*bet't'a*) qui lui avaient été offertes en récompense. XI. *Les causes de la mort du qadhi*

d'Arzeu, Sidi Ahmed ben T'ahar. Il s'était rallié aux Français, fut pris par trahison par 'Abd el Qâder et exécuté. Appendice : II, *Textes en dialecte Themsaman du Rif : Sidi Cha'ib ou Nfâf et sa levrette*. Légende d'un saint qui passait pour fou et dont la levrette va délivrer le fils d'une pauvre veuve, prisonnier des chrétiens en Espagne ; elle l'attire à sa suite et tous deux traversent la mer à pied sec. On montre encore chez les Themsaman le tombeau du saint et celui de la levrette. Tous deux sont l'objet d'un pèlerinage. Dans ses notes, M. Biarnay cite plusieurs légendes du même genre entre autres celles de Sidi Ma'zouz d'Almeria, ou de Malaga (outre Trumelet, cf. Desgodins de Souhesmes, *Tunis*, Paris, 1875, in-18 jés., p. 164-165). III. *Texte en dialecte des Guélaya : Histoire de Sebou et de Molouia*. Conte de deux enfants qui s'aimaient et sur les tombes desquels poussèrent deux treilles : plus tard, quand on eut encore séparé leurs tombeaux, deux fleuves jaillirent : l'un, l'Oued Sebou coulant vers l'Ouest ; l'autre, la Molouya, à l'Est, ravageant le pays sur leur passage pour venger leur amour contrarié.

Revue biblique

Nouvelle série, T. V. 1908.

Fasc. 3. Juillet. A Musil, *Arabia petræa* II, *Edom*, C. R. par H. Vincent. Récit de l'exploration qui a produit un excellent volume. — Bulletin : Roberts, *Das Familien-Sklaven- und Erbrecht im Qorân*. L'auteur s'est acquitté de sa tâche avec tout le soin désirable et il est curieux de comparer la législation du Qorân, non seulement avec celle de la Bible, mais encore avec le code de Hammurabi.

Nouvelle série, T. VI. 1909.

Fasc. 3. Juillet. Bulletin : Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikâr*. L'auteur du C. R., tout en louant le livre, comme il le mérite, fait des réserves sur les prétendus emprunts des Grecs aux maximes attribuées à Abikâr.

Fasc. 4 octobre. Le P. Abel, *Une croisière à la mer Morte*. Légende sur l'origine de cette mer : Amalgame d'un trait du prophète mis à l'épreuve (cf. mes *Dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousof*, p. 83-88 et les parallèles), de la tradition musulmane du déluge (cf. Eth Tha'alibi, *Qisâs el Anbyâ*, Le Qaire, 1298 hég., in-4, p. 148) et de la légende de la femme de Loth. Recensions : Brunnow et A. von Domaszewski, *Die provincia Arabia*, t. III, C. R. par H. Vincent.

« Ce volume couronne l'œuvre splendide entreprise par les deux maîtres ». Éloge mérité.

Nouvelle série, T. VII. 1910.

Fasc. I. Janvier. Le P. ABEL, *Une croisière sur la mer Morte* (suite).

Fasc. 3. Avril. Le P. ABEL, *Une croisière sur la mer Morte*. Légende musulmane sur la femme de Loth, Oua'li, qui trompait son mari et signalait aux gens de Sodome les hôtes qui descendaient chez lui. — Le P. A. JAUSSEN. *Le Gôz musarrib*. Exposé d'une coutume en usage chez les Bédouins Fouqara. Lorsqu'une femme devient veuve, elle peut, ou se retirer chez son père, en attendant un second mariage, ou épouser le frère de son mari défunt, s'il en laisse un, ou enfin conserver l'administration de ses biens, rester dans la tente du mari défunt et contracter une sorte d'union libre, avouée, avec un prétendant qui joue jusqu'à un certain point, le rôle de mari légitime et qu'on nomme dans le dialecte du pays gôz (altération de زوج) *musarrib*. Elle peut le quitter, mais lui seul peut lui rendre sa sa liberté entière. Il y a complète séparation de biens ; les enfants nés de cette union appartiennent au *gôz musarrib* qui du reste peut être marié ailleurs. Le P. Jaussen rapproche ingénieusement cette sorte d'union avec une coutume des Arabes antéislamiques citée par le *Kitâb el Aghani*, XVI, 106, et, avec moins de certitude, avec le mariage de Samson et de la femme philistine de Timmah (*Juges*, XIV-XV). — Bibliographie : HARTMANN, *Der islamische Orient*. On trouvera dans cet ouvrage d'excellentes données, des indications lucides, mais il faut y reconnaître de la partialité contre tout ce qui n'est pas allemand : on doit regretter la tendance de l'auteur à généraliser quand il s'agit de combattre un idéal qui n'est pas le sien. Le tableau de l'histoire du Yémen et de ses institutions est particulièrement apprécié ; comme M. Hartmann, l'auteur de l'article n'admet pas que la polyandrie y ait été en usage : on a été trompé par une anecdote citée par Strabon. On peut s'associer à la conclusion de l'article : en quelques pages serrées, il a dépeint la société sud-arabique au commencement du VII[e] siècle. Il trace le tableau des intrigues politiques, des différentes influences religieuses qui partageaient les cœurs et troublaient les esprits. Il montre comment Moḥammed sut comprendre les aspirations du peuple et eut assez d'habileté pour faire converger vers son but tous ces puissants facteurs. — HARTMANN, *Der Islam*. L'auteur connaît parfaitement l'islam et il est à remarquer que dans sa conclusion, il fait peu de fond sur cette religion pour rénover les peuples musulmans. C. R. par le P. A. JAUSSEN. —

Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islam*. Le C. R. du P. Dhorme n'est qu'un long panégyrique de cet ouvrage où il y a de nombreuses erreurs matérielles à relever.

Juillet 1910. R. P. A. Jaussen, *Coutumes des Arabes*. Légende d'Abou Neseir, ancêtre éponyme de la tribu du même nom, et d'Abou Meṭa ancêtre des Dawara. On voit encore à l'Occident de la mer Morte, au S. de l'O. Alya, un rocher figurant une chamelle agenouillée : c'est un bloc qui s'anima pour remplacer la monture des deux cheïkhs qui faisaient le pèlerinage, lorsque leur propre chamelle tomba épuisée. Aujourd'hui, ce bloc est devenu un but de pèlerinage et les tribus des environs y portent des offrandes de toute nature, surtout pour obtenir pour leur troupeaux la protection des walis. Un autre saint des Dawara, clan des B. Neseir, cheïkh Ghannâm est l'objet d'un culte semblable : on a élevé une construction à l'endroit où il mourut quand il tomba de sa chamelle en revenant de pèlerinage. Auprès de sa tombe sont deux caveaux où on laisse les cadavres se consumer avant de recueillir les os. Le P. Jaussen cite encore un certain nombre de pratiques superstitieuses dont le tombeau du cheïkh est l'objet et fait remarquer l'analogie de son nom Ghannâm (غنّام) avec celui des troupeaux (غنم). Un autre ancêtre des Dawara, Zé'eitar est également vénéré ; sous la protection de son monument sont placées les provisions de paille des Ta'amreh. — Bibliographie : Les PP. Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*. C. R. par I. Guidi qui donne à cet ouvrage les éloges qu'il mérite.

Octobre 1910. Le P. Abel, *Exploration de la vallée du Jourdain*. Le beau-père de Moïse, appelé chez les Musulmans Cho'aib, a laissé des souvenirs dans le Ghôr méridional, où une pierre levée, dans la vallée de l'O. Cha'ib, plus loin l'O. Nimrin lui est consacrée.

Revue critique.

XLII[e] année. 1908. 2[e] semestre.

N° 45. 15 novembre. Ibn el Qalanisi, *History of Damascus*. L'auteur du compte rendu, M. Gaudefroy-Demombynes fait ressortir la valeur de cet ouvrage et le soin avec lequel M. Amedroz l'a publié.

N° 49. 10 décembre. Gibb, *A History of ottoman poetry*. Le volume a une importance exceptionnelle parce qu'il est consacré aux poètes qui de 1859 à 1879 réagirent contre les habitudes surannées de l'époque

précédente et tentèrent, sous l'influence des modèles français, une rénovation de la littérature et de l'esprit dans le sens libéral. C. R. par Gaudefroy-Demombynes.

N° 51. 24 décembre. Yaqout, *Irshad al Arib*, éd. Margoliouth. Eloges mérités donnés à cette publication. C. R. par Gaudefroy-Demombynes.

XLIIIe année. 1909. 1er semestre.

N° 7. 18 février. *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*, T. III, fasc. I. Eloge de cette publication par Chabot.

N° 8. 21 février. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. C. R. écourté par Chabot de cet ouvrage qui méritait mieux. — Youssouf Fehmi, *Histoire de la Turquie*. L'auteur de l'article regrette l'absence de considérations sur la vie du peuple ottoman, sur l'évolution des mœurs, sur les crises économiques; il aurait pu ajouter sur les mouvements religieux. C. R. par Biovès.

N° 23, 10 juin. M. Hartmann, *Der islamische Orient*. La méthode est défectueuse, mais l'ouvrage suppose une masse énorme de lectures : la partie importante est constituée par l'histoire du Yémen ; quant à la partie politique, c'est un hors-d'œuvre. C. R. par Cl. Huart. — Baki, *Diwan*, éd. Dvorak. Cette édition est faite avec le plus grand soin, mais le poète n'y gagnera pas, car il y perd la première place qu'il occupait indûment dans la littérature ottomane. C. R. par J. Deny.

XLIVe année. 1909. 2e semestre.

N° 41. 14 octobre. *The Marzuban Namah*. L'auteur de l'article, Cl. Huart a fait de ce livre dans le *Journal Asiatique* un compte rendu auquel celui-ci n'ajoute rien.

N° 42. 21 octobre. Yaqout, *The Irshad al Arib* II. Ibn Miskawayh (une faute d'impression porte Miskawayk), *Tajarib el Umam*; El Khazredjy, *The Pearl strings*. Critique fort juste de l'édition du second de ces volumes qui n'est qu'un fac-simile, parfois illisible. C. R. par Gaudefroy-Demombynes.

XLVe année. 1910. 2e semestre.

N° 32. 11 août. *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*. T. III. Simple énumération par Chabot des articles que contient ce volume.

N° 38. 22 septembre. Chauvin, *Bibliographie arabe*, VII-XI. Eloges de cette publication; quelques imperfections sont signalées par Gaudefroy-Demombynes.

N° 49. 8 décembre. Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols*. Simple résumé et trop sommaire de l'article publié par le même auteur

du compte-rendu, CL. HUART, dans le *Journal Asiatique* de juillet 1910.

N° 52. 29 décembre. MAULAVI ABD UL MUQTADIR, *Catalogue of arabic and persian manuscripts in the oriental public library of Bankipore*. T. II. Consacré aux poètes persans et surtout à Djouni. C. R. par CL. HUART. — JORGA, *Geschichte des osmanischen Reiches*. T. III. Éloge de ce volume qui comprend la 2e moitié du XVIe et les 40 premières années du XVIIe siècle.

REVUE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES.

T. I. 1908.

N° 3. Mars. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Rites, métiers, noms d'agent et noms de métier en arabe*. Étude intéressante sur la déformation qu'a subie dans la langue, à la suite d'une transformation dans l'état social, l'appellation usitée pour désigner les laveurs de morts et les pleureuses funèbres. C'est l'application du principe formulé par M. Meillet : la linguistique, vue sous un certain angle, est un fait social.

Nos 4-5. Avril-mai. A. BEL, *La population musulmane de Tlemcen*. L'auteur qui habite depuis longtemps Tlemcen nous fait un tableau très détaillé de l'ethnographie et de la sociologie des Musulmans de Tlemcen : *hadar*, *qorour'li* et nègres : la religion est strictement observée, du moins en apparence, mais très mélangée de superstitions et de croyances, souvent étrangères à l'islam ; les rites des fêtes locales, *Achoura*, *mouled* *'aïd es sarir*, *'aïd el Kebir*, *nefza* (fêtes en l'honneur des morts récents, spéciales aux citadins), fêtes et cérémonies privées ; rites de la grossesse, de la naissance, de la circoncision, du mariage, de l'enterrement, croyances aux djinns, montrent suffisamment que l'Islam, ici comme ailleurs, a conservé les traces d'anciennes superstitions locales, pour ne pas dire d'anciens cultes. Cet article ne pouvait être écrit que par un auteur connaissant à fond la société musulmane de Tlemcen. Communications : G. FERRAND, *Le destin des quatre éléments dans la magie malgache*. Cette théorie à été empruntée à l'islam. — GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Métiers et noms de métiers arabes*, additions à l'article du fasc. 3.

N° 8. Août. R. GOTTHEIL, *The cadi, the history of this institution*. On ne saurait faire tenir en neuf pages une histoire aussi complexe que celle des fonctions de qâdhi ; aussi l'auteur n'a-t-il fait qu'effleurer la question. Analyse : A. MUSIL, *Arabia petraea*, C. R. par R. DUSSAUD

qui avait toute la compétence voulue pour apprécier cet important volume.

N°s 9-10. Septembre-octobre. Bel, *La population musulmane de Tlemcen* (suite). L'auteur passe ici en revue la vie matérielle : alimentation, vêtements, parures, habitation, mobilier, jeux, danses, hygiène; la vie intellectuelle : langue, écoles, arts plastiques et industriels, musique, littérature populaire (on aurait désiré quelques contes); famille et société. Il serait à désirer que toutes les villes d'Algérie qui ont gardé un cachet musulman, fussent l'objet de semblables iconographies.

Analyses. Weissbach, *Beitraege zur Kunde des Irakarabischen*, 1er fasc. Intéressant recueil de contes populaires qui complète celui de Meissner : quelques inexactitudes de transcription. C. R. par Cl. Huart.

N° 11-12. Nov.-décembre 1908. Desparmet. *La Mauresque et les maladies de l'enfance.* Énumération des maladies relatives aux maladies de toute sorte qui peuvent frapper l'enfant depuis la conception jusqu'à l'âge de cinq ou six ans et description des remèdes et des charmes employés pour les combattre à Blida. C'est une excellente contribution à l'étude de la société indigène.

T. II. 1909.

N° 16-18. Avril-juin. P. Guebhard, *Les Peulh* (sic) *du Fouta Dialon.* Il n'y a aucune confiance à accorder aux légendes dont l'auteur donne le texte et qui font descendre les Pouls, soit d'une armée marocaine, soit d'une population du Fouta-Toro, convertie par un prétendu Yâ-Sin qui n'a jamais existé et qui aurait été envoyé par le khalife 'Omar. — Notices bibliographiques : *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout.* C. R. favorable par R. Basset.

N° 19-20. Juillet-août. Analyses : G. Salzberger, *Der Salomo-Sage in der Semitischen Literatur.* Livre conçu sur un plan rationnel et renfermant une foule de renseignements bien classés. Il est regrettable de voir exclure par le titre les littératures turque et persane qui contiennent des légendes musulmanes. C. R. par R. Basset.

N° 23-24 : Analyses : A. W. Budge, *The Egyptian Sudan*, compte-rendu très détaillé par A. J.-Reinach d'un ouvrage qui témoigne d'une extraordinaire force de travail de l'orientaliste anglais.

Revue d'ethnographie et d'ethnologie.

(Continuation de la précédente sous un nouveau titre).

T. I. 1910.

N° 1-4. Bibliographie : Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord.* C'est avec raison que l'auteur du compte-rendu dit que « ce livre constitue l'un des monuments les plus précieux consacrés à l'ethnographie maghrébine; composé dans un esprit scientifique remarquable et écrit dans une langue claire et précise, il sera lu avec fruit et agrément par les ethnographes et les sociologues ». Il expose comment Doutté représente l'évolution de la religion musulmane dans un milieu qui l'a modifié; mais l'évolution n'a pu être complète en raison du caractère rigide de la doctrine islamique et de l'extension de l'obligation religieuse à tous les actes de la vie privée et publique. Il ajoute quelques faits observés par lui-même au Soudan aux rites de carnavals décrits par Doutté. C. R. par Delafosse. — Pappafava, *Das Notariat in Aegypten,* trad. Simon. C. R. par E. Burle. En Egypte, où existent la juridiction indigène et celle des tribunaux mixtes internationaux, on ne connaît pas de notaires dans le sens du mot, c'est-à-dire des officiers ministériels indépendants des cours de justice ; l'on ne peut attribuer ce titre aux greffiers qui cumulent ses fonctions avec celles de notaire dans les tribunaux mixtes et les tribunaux indigènes.

N° 4-10. Dupuis-Yacouba, *Note sur les populations de Tombouctou* (castes et associations). Il existe trois classes de populations : les *Alfa*, les *Aroua* et les *Gabibi*. Toutes trois exercent des travaux manuels, mais ceux-ci sont spéciaux à chaque classe. Ainsi les *Alfa* (que l'auteur fait venir à tort de l'arabe *elfaqih*) ou clercs, sont tailleurs ou brodeurs ; les *Aroua*, descendants des soldats du sultan marocain qui au XVIe siècle fit la conquête de Tombouktou sont coordonniers : ils portent comme marque distinctive un sabre (quoique leur nom soit altéré de l'arabe رماة, tireurs) et ont conservé certaines coutumes particulières : la fiancée est conduite chez son mari, mise en croupe sur un cheval monté par un jeune homme; le droit d'aînesse existe pour les successions et la direction des affaires de la famille. Les *Gabibi* (nègres) descendent des Songhaïs, anciens habitants du pays. La domination des Touaregs et des Pouls en abaissant les deux premières castes a relevé celle-ci. On rouve aussi des Chorfa se prétendant issus du Prophète. Au point de

vue administratif, la ville est divisée en quatre quartiers administrés chacun par un chef. En outre, il existe une hiérarchie indépendante des castes et de l'organisation administrative. On se groupe dès l'enfance en associations avec un grand chef : *asékou* (arabe شيخ), un chef : *amir* (ar: أمير) ; un juge : *alkali* (ar. القاضى), un lieutenant : *koyobongo* et un porte-parole, *basouda*. Cette association, dans laquelle aucun étranger ne peut être admis et qui comprend une quarantaine de personnes, se continue à travers la vie et rend les plus grands services au point de vue de l'assistance mutuelle. Elle aurait été fondée, d'après une tradition peu sûre, par le qâdhi de Tombouktou : El 'Aqîb ben Maḥmoud ben 'Omar qui ensuite aurait construit la grande mosquée. Mais l'histoire du Soudân de 'Abd er Rahman es Sâdi nous dit simplement qu'après avoir restauré la mosquée de Moḥammed Naḍḍi, par les soins de ce qâdhi, on commença à apporter les briques destinées à la reconstruction de la grande mosquée et que les travaux furent inaugurés le 15 de redjeb 977 (24 décembre 1669). De retour d'une expédition, le sultan Askia envoya quatre mille poutres. Il n'est nullement question de l'association *tjériterey* (*Tarikh es Soudân*, éd. Houdas, Paris, 1898, in-8°, p. 109, trad. Paris, 1900, p. 177-178. Bibliographie : *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*, t. III, fasc. II. C. R. élogieux par R. BASSET.

REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN.

T. XIII, 1908.

Fasc. I. Bibliographie : *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*, t. II. Table du volume par F. NAU.

Fasc. IV. LEROY, *Histoire d'Haykar le Sage*, texte arabe et trad. franç. Cette publication est le complément du volume important que M. Nau a consacré à ce célèbre roman (*Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, Paris, 1909). Dans la liste des publications du texte arabe, il faut ajouter une édition de Beyrout, 1890. Bibliographie : *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*, t. III, 1. Analyse du volume par F. NAU.

T. XIV, 1909.

L. LEROY, *Vie, préceptes et testament de Lokman*. Publication avec traductions de textes arabes tirés de la Bibliothèque Nationale de Paris (n° 309). C'est un grand service que M. Leroy a rendu aux études sur

le pseudo-fabuliste, études dont le champ s'est élargi depuis la comparaison avec le roman de Haikar. Il n'aurait pas été inutile de joindre à la traduction de la légende et du Testament de Loqmân quelques rapprochements.

Revue sémitique.

T. XVIII, 1908.

Fasc. I. Bibliographie : Huart, *Livre de la création et de l'histoire de Motahhar el Maqdisi*. T. IV. Eloges sans retrictions de ce volume. Cf. cependant les justes critiques qu'a formulées Goldziher.

Fasc. IV. J. Halévy, *Les Samaritains dans le Coran*. En partant de ce détail que Samiri, le fondeur du veau d'or est condamné en punition de son forfait à crier toujours : Ne me touchez pas, l'auteur pense que cette prohibition provenait de ce que les lois de pureté rituelle des Samaritains, ou d'une secte d'entre eux (ce qui était aussi le cas des Melchisedeciens) rejetaient l'humanité en dehors d'eux. Moḥammed, l'ayant appris par une tradition arabe, y a vu la punition du fondeur du veau d'or. Bibliographie : *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrout*, III, fasc. I. L'auteur du C. R., J. Halévy, fait ressortir l'intérêt de cette publication.

T. XVII, 1909.

Fasc. IV. Bibliographie : *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrout*, t. III, fasc. 2. Eloge de cet ouvrage. Oppenheim et Van Berchem, *Inschriften aus Syrien Mésopotamien und Kleinasien*. Annonce de ce volume important. C. R. par J. Halévy.

T. XVIII. 1910.

Fasc. III. Bibliographie : J. Friedlaender, *Abdallah ben Saba*. C. R. par J. Halévy. Il s'agit de celui qui est regardé comme le fondateur de la première secte chiite : on voit, d'après des propos de lui qui nous sont parvenus, qu'il assimilait Ali à Jésus dans le sens des docètes. Mais tandis que M. Friedländer estime que 'Abd Allah, né juif, avait dû partager la croyance d'après laquelle les Juifs yéménites ne refusaient pas d'admettre la divinité du Messie et sa naissance miraculeuse, l'auteur du compte-rendu suppose que 'Abd Allah a dû être quelque temps chrétien et conteste les arguments que M. Friedländer croit pouvoir tirer des croyances des Falachas. Il faut bien remarquer que, d'un côté comme de l'autre, nous n'avons que des hypothèses, soit sur e christianisme de 'Abd Allah, soit sur les doctrines des Juifs yémé-

nites avec lesquels, on doit le reconnaître, les Falachas n'ont aucun rapport. — DESPARMET, *Contes populaires sur les Ogres*. T. I. C. R. par J. HALÉVY. Celui-ci pense que l'invocation des nourrices arabes de Blida est d'origine chrétienne et que la ghoule Beldzou ou Beldzius n'est autre que Warzelya (cf. mes *Apocryphes éthiopiens*, T. IV, Paris, 1894, petit in-8°, p. 18-22).

REVUE DES TRADITIONS POPULAIRES.

T. XXIII. 1908.

Février-mars. S. BOUDENKO, *Traditions et contes bashkirs*. La plupart sont d'origine musulmane : ainsi le n° 4, *L'endroit dangereux*; n° 5, *L'endroit sacré*; n° 10, *Le lutin*. — R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 735, *Innocent ou coupable*.

Juin-Juillet. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 742, *La méchanceté punie*; n° 744, *Dire la vérité est le meilleur système*.

Novembre. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 747, *Les oasis mystérieuses*. — A. ROBERT, *Sidi Betka de Bordj bou Areridj*. Légende du saint (Sidi Abou Taka) qui vivait dans la première moitié du XIX° siècle. — Bibliographie : E. DESTAING, *L'Ennayer chez les Beni Snous*; id., *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*. Compte rendu élogieux par VAN GENNEP.

T. XXIV. 1909.

Janvier. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 749, *Le limon*; n° 750, *La pénitence excessive*; n° 751, *La destruction du palais en punition de celle de la hutte*.

Février-mars. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 753, *Le salut du mort*; n° 754, *L'infidélité punie*; n° 755, *Le Jardin fantastique*.

Avril-juin. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 756, *Le chien de Dieu*; n° 757, *La vertu protégée par le ciel*; n° 758, *Mousa, Khidhr et le moineau*; n° 763, *L'ours complaisant*; n° 765, *Importance de l'ablution*.

Juillet. R. BASSET, *Contes et légendes arabes*; n° 767, *La conversion in extremis*; n° 768, *Le secours miraculeux*; n° 769, *Vengeance du ciel*; n° 771, *Les hommes nourris par les fourmis*; n° 773, *Pourquoi le lion baisse la tête*. — R. BASSET, *Les empreintes merveilleuses*; n° 305, *Le pied du Prophète*.

Septembre. L. Jacquot, *Mythologie et folklore de l'enfance*; n° 162, *Menaces aux enfants arabes.*

Octobre. R. Basset, *Contes et légendes arabes*; n° 765, *Le fils du marchand, le filet et le moineau.* Fanatisme et légendes arabes; A. Robert, *Bir Barouta* (2).

T. XXV, 1910.

Janvier-février, F. de Zeltner et R. Basset, *Les Empreintes merveilleuses*; n°s 310 et 311, *Au Soudan.* — A. Robert, *Poésie arabe sur une discussion entre une femme arabe et une femme chinoise*, simple reproduction d'une traduction parue en même temps dans le *Recueil des mémoires de la Société archéologique de Constantine.* Il aurait au moins fallu l'indiquer.

Avril-mai. R. Basset, *Le bâton qui reverdit*, 2e partie, § 6. *Au Maroc; légendes de Sidi 'Ali es Senhadji.*

Juin. R. Basset, *Contes et légendes arabes*; n° 774, *Les prétextes de l'avidité d'un qadhi*; n° 780, *L'enfant résigné*; n° 782, *Jésus et la vache*; n° 783, *Faute et repentir.*

Juillet. Bibliographie : Desparmet, *Contes populaires des ogres.* T. 1. Éloge mérité de ce volume par P. Sébillot.

Décembre. Gaudefroy-Demombynes, *Les cérémonies du mariage à Wargla.* D'après les précieux renseignements fournis par Biarnay dans son livre, *Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*, l'auteur fait ressortir d'une façon nette les principales cérémonies du mariage et cherche à expliquer quelques-uns des rites les plus singuliers. C'est un nouveau chapitre ajouté à son livre : *Les cérémonies du mariage en Algérie* (Tlemcen, Constantine, les A. Irathen). Paris, 1902, in-16. — R. Basset, *Contes et Légendes arabes*, n° 784, *L'aigle et les Arabes.*

Revista degli Studi Orientali.

T. I. 1907-1908.

Fasc. I. Bibliographie : *Orientalistiche Studien Theodor Noeldeke gewidmet.* C. R. par Guidi. Sommaire de ces deux excellents volumes dignes du maître à qui ils sont dédiés. — Vollers, *Katalog der islamischen..... Handschriften der Universität Bibliothek zu Leipzig.* C. R. par Nallino. L'importance de cet ouvrage est justement mise en lumière.

Fasc. II. J. Goldziher, *Arabische Amen Formeln.* Exposé érudit

du double sens attaché à la formule *Amen*. Bollettino arabo : Sous une forme concise, ce Bulletin rédigé par J. Guidi contient des indications complètes et des appréciations exactes des travaux parus dans les diverses branches de la littérature arabe.

Fasc. III. De Goeje, *Kitâb al imâma wa'ssyasa*. A propos de ce livre apocryphe mis sous le nom d'Ibn Qotaïbah, le savant orientaliste est d'avis qu'il a été publié du vivant de l'auteur, en raison de la notoriété que lui avaient value ses autres ouvrages. Le livre n'en est pas moins rempli de pièces fausses et d'erreurs chronologiques colossales.

T. II, 1908-1909.

Fasc. I. Griffini, *I manoscritti sud-arabici di Milano*. Description détaillée d'une riche collection de près de 2.000 manuscrits arabes acquis à Sana'a « la cité des livres » par G. Caprotti. Les manuscrits (34) dont il est question ici sont des Qorâns et des livres de hadith. — Bibliographie : Aloïs Musil, *Arabia petraea*; le P. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. Éloge mérité de ces excellents livres par I. Guidi.

Fasc. II. Griffini, *I manoscritti sud-arabici di Milano* (nos 35-55). Suite de la description des manuscrits : Livres de hadith, théologie dogmatique. — Ahmed ibn Abi Tahir Taifur, *Kitâb Bagdâd* (VIe livre) publié et traduit par H. Keller. Cet ouvrage a une grande importance et, malgré quelques critiques de détail, on doit louer l'éditeur en même temps que le traducteur. C. R., par I. Guidi. Bulletin. Continuation pour l'année 1908-1909 de l'excellent *Bulletin* rédigé pour la partie sémitique par I. Guidi.

Fasc. III. Dans le Bulletin consacré au persan moderne par Borelli, on trouve mentionnées un assez grand nombre de publications concernant l'islam.

Fasc. IV. Blochet, *Études sur le gnosticisme musulman*. L'auteur cherche à démontrer que le fameux Chamharouch des Musulmans, le qâdhi des djinns serait le Tamourath des Persans qui représenterait aussi un des aspects de S. Georges ; il serait également Idris, Hermès et Hénoch qui, eux-mêmes, équivaudraient à Sakya-Mouni. La suite d'erreurs graphiques qui auraient causé cette confusion est difficile à admettre. Bibliographie : Al Kindi, *The history of Governor of Egypt*, éd. Kœnig. Des corrections par I. Guidi. — Hartmann, *Der Islamische Orient*. II. Ouvrage de grande importance surtout pour l'Arabie méridionale. C. R. par I. Guidi. — Bulletin : Asie centrale et Extrême-

Orient. Les publications en langue turke contiennent un certain nombre d'ouvrages intéressant l'islam ; ils sont indiqués de la façon la plus complète par C. Vacca.

T. III. 1910.

Fasc. I. E. Griffini, *I manoscritti sudarabici di Milano* (suite). Continuation du catalogue de cette précieuse collection de manuscrits arabes : dans la section religieuse, on peut citer les nos 61-77 sur les Zeïdites ; la section du mysticisme, le mysticisme d'El Ghazali, no 7-8 ; des Zeïdites no 79-86. M. Griffini accompagne la description des plus importants manuscrits de notes développées et quelquefois même d'extraits.

Fasc. II. Blochet, *Études sur le gnosticisme musulman* (suite). Recherches intéressantes sur diverses légendes égyptiennes relatives aux villes mystérieuses. En ce qui concerne la ville de Cheddâd ben 'Ad, assimilée à Irem aux Colonnes, il n'est pas inutile de rappeler qu'elle existe chez les Mandéens (cf. Siouffi, *Étude sur la religion des Soubbas*, Paris, 1880, in-8°, p. 156-157 : pour la version arabe, on peut ajouter le texte publié par Mlle Graff, *Et Tohfat es sanyah*, Alger, 1891, in-8°, p. 50-64 et la traduction de la légende par Gaudefroy-Demombynes : *Les Cent Nuits*, Paris, 1911, in-8°, p. 285-348). Il suppose aussi que la forme du duel Ochmounain vient de ce que les scribes arabes auraient traduit servilement le mot copte ⲙⲟⲩⲛ les deux Chmouns. Mais il n'est pas nécessaire d'avoir recours à des traditions modifiées par les gnostiques ; les papyrus du premier et du second siècle de l'islam connaissent deux localités : Ochmoun es Safla et Ochmoun el 'Ola (Ochmoun inférieur et Ochmoun supérieur) ; l'une, l'ancienne Hermopolis, l'autre, une fondation nouvelle due à un dessèchement du Bahr Yousof (cf. *Encyclopédie de l'Islam*, s. v. *Al Ashmounain*, article de C. H. Becker). M. Blochet examine ensuite le rôle attribué à Hermès dans la cosmogonie qui porte son nom et compare les idées qui s'y trouvent avec celles du Boundehech. — Griffini, *Lista dei manoscritti arabi, nuovo fondo della Biblioteca Ambrogiana di Milano*. Description détaillée de cette collection dont plusieurs ouvrages ont trait à la littérature coranique, à la science des traditions, à la théologie dogmatique, avec doctrines zeïdites, au soufisme, à l'ascétisme, aux sciences occultes, à la jurisprudence sonnite, à la jurisprudence zeïdite, à l'astrologie, à l'histoire des religions. — Bulletin. La partie relative à l'arabe, par I. Guidi est toujours aussi riche qu'on peut s'y attendre en ce qui concerne particulièrement l'histoire des religions.

Fasc. 3. Amedroz, *An arabic Version of a Ballad of Schiller*. Il s'agit de la fameuse pièce « *Der Gang nach den Eisenhammer* » dont M. Amedroz nous donne une version inédite, celle du *Kitâb el Mostadjâb*, dont le héros est Aḥmed ben Touloun, comme dans le récit d'Ibn Tagriberdi (*En Nodjoum ez Zahirah*, Leiden, 1852-1859, 2 vol. in-8, t. II, p. 2). Cf. sur d'autres versions orientales mon mémoire sur *Deux manuscrits d'une version arabe inédite des Sept Vizirs* (Paris, 1903, in-8, p. 13-20) que ne paraît pas avoir connu l'auteur de l'article, non plus que les travaux de Clouston (*The book of Sindibad*, Glasgow, 1884, p. 291-294) de Hertz (*Deutsche Sagen im Elsass*, Stuttgart, 1872, in-8, p. 278-293) et Cosquin (*La légende du page de sainte Élisabeth*, Paris, 1903, 2 fasc. in-8). A ce conte sont jointes des remarques sur les versions occidentales des « *Grues d'Ibycus* » et un récit qui rappelle l'ordre donné par Arthur en mourant de jeter dans la mer son épée Escalibor. — Griffini, *Lista dei manoscritti arabi*. Suite du catalogue important du nouveau fonds de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan. La richesse des annotations double la valeur de ce catalogue. — Bibliographie p. 635. Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schafi'itischen Schule*. Cet ouvrage qui, dans sa partie spéciale, est restreint à l'école qui domine dans les Indes néerlandaises, n'en a pas moins une grande importance pour les études de l'islam : il complète, en ce qui concerne la religion, le traité de Sachau : *Schafi'itischen Recht*. L'introduction résume d'une façon scientifique, ce qui sert de source au droit musulman religieux et civil et qui est l'origine même de la jurisprudence. — *Der Islam*, t. I, fasc. 2. Appréciation sommaire et élogieuse des articles que contient le premier fascicule, mais c'est faire preuve d'une indulgence excessive de dire qu'en France il existe quelque chose de semblable dans la *Revue du monde musulman*. Il suffit, pour juger, de comparer les deux publications. — Léon Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres* ; id., *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Analyse de ces deux ouvrages dont l'intérêt est mis en lumière. Le critique partage l'opinion de M. Gauthier que, si Averroès ne fut pas incrédule et athée comme on l'a cru jusqu'à Renan, il n'est pas non plus orthodoxe comme l'ont pensé Asin et Mehren. — M. Van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, IIe partie, *Syrie du Nord*, par Sobernheim. — Desparmet, *Contes populaires sur les ogres, recueillis à Blida*, t. I. Ces légendes, très curieuses, et présentées sous une forme élégante d'ailleurs fidèle, sont sans doute éparses dans toute la région

aussi bien chez les Berbères que chez les Arabes. Ces comptes rendus sont d'I. GUIDI. Bollettino : La IVe partie, par L. BONELLI, consacrée aux langues et aux littératures indo-iraniennes comprend une bibliographie extrêmement utile des ouvrages récemment parus et dans lesquels l'islam tient sa place.

Fasc. 4. GRIFFINI, *Lista di manoscriti arabi, nuovo fondo della Biblioteca Ambrogiana di Milano* (suite). Manuscrits de divers sujets : métrique, histoire, poésies, cosmographie, épîtres en prose rimée. La description détaillée rendra les plus grands services. Bibliographie : GORDLEVSKII, *Iz nabliodenii nad tureiskoi piecnyo*, Recueil de chants populaires turcs ; quelques rectifications et une addition curieuse recueillie par l'auteur de l'article, à propos d'une pièce qui célèbre en première ligne les pirates d'Alger. — MENZEL, *Mehmed Tevfiq, Ein Jahr in Constantinopel.* Quelques observations sur le texte de cet écrit curieux. Ces comptes rendus sont de L. BONELLI. — *Bollettino.* La première partie, par le même, consacrée aux diverses langues turkes, contient des mentions intéressantes d'ouvrages relatifs à l'islam.

WIENER ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

T. XXII. 1908.

Fasc. 1. ALOIS MUSIL, *Zwei arabische Inschriften aus Arabia petraea.* La première, découverte à Khirbe Nitil et qui est très probablement d'époque omayyade, est remarquable par l'emploi du terme حوض (حوض محمد) qui, dans l'eschatologie musulmane, indique l'étang où les justes seront conduits, soit avant, soit après le jugement dernier, pour étancher leur soif. La seconde inscription trouvée à Ed Deir, mentionne un vizir des 'Abbasides, Abou 'l Faradj Ya'qoub, mort en 380 hég.

Fasc. 2. K. W. HOFMEIER, *Die Verleihung des Titels « Fürst der Muslimen » an Jusûf ibn Tâšfin.* Le titre d'*émir al moslemin* fut porté par les Almoravides : il n'implique pas, comme celui d'*amir al moumenin*, l'idée de la domination spirituelle jointe à la domination temporelle. D'après Es Soyouti, ce serait en 479 hég. que Yousof aurait reçu ce titre du khalife abbaside de Baghdad, El Moqtadi, en signe d'investiture : ce serait à la suite de sa victoire de Zallâqah. Les monnaies que l'on connaît du prince Almoravide n'y contredisent pas.

Fasc. 3. R. GEYER, *Zur Strophik des Qurâns.* La comparaison de la division du Qorân dans le *Kechchâf* de Zamakchâri avec celle de l'édition classique de Flügel, montre que cette division en versets a subi

de grandes variations. Cette observation conduit M. Geyer, en prenant pour base la sourate V, à une division en huit strophes, séparée par un *rokou'* après la sixième et contenant chacune un nombre de versets variant de quatre à six. Bibliographie : ENNO LITTMANN, *Arabische Beduinen Erzählungen*, C. R. par GEYER.

Fasc. 4. BRÜNNOW, *Ueber Musil's Forschungsreisen*. Exposé du domaine coutumier dans le t. II de l'ouvrage; elles ont trait à la topographie. — Bibliographie : RHODOKANAKIS, *Der vulgärarabische Dialekt im Dofâr*. Outre son mérite linguistique, ce volume renferme des contes et des documents intéressants pour le folk lore.

T. XXIII, 1909.

Fasc. I. R. BRÜNNOW, *Ueber Musil's Forschungsreisen*. Exposé du troisième volume consacré à l'ethnographie et à la sociologie et comparaison de ces données avec celles du P. Jaussen.

Fasc. III-IV. Bibliographie : R. GEYER, *Altarabische Diiamben*. Éloge de ce livre qui est le complément des *Diwâns* d'El 'Adjdjadj et de Rouba, publiés par Ahlwardt. Quelques corrections. C. R. par BROCKELMANN.

T. XXIV. 1910.

Fasc. I. A. MUSIL, *Neues aus Arabia petræa*. Réponse à quelques critiques de Moritz, publiées dans les *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*. Bibliographie : *Kairo, Bagdad, Konstantinopel*. Livre intéressant, C. R. par J. KIRSTE.

Fasc. IV. Bibliographie : MAX VAN BERCHEM et HALIL EDHEM, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*. La connaissance de l'histoire de l'Asie Mineure, si pauvre à côté de celle de la Syrie et de l'Égypte, fait de grands progrès grâce à la numismatique et surtout à l'épigraphie. C'est dire l'importance du volume publié par des archéologues aussi compétents : quelques rectifications peu importantes. C. R. par HOUTSMA. — TH. NŒLDEKE, *Geschichte des Qorân*. 2e éd. 1re part. L'auteur du compte rendu, en faisant l'éloge de cet excellent livre, insiste sur la question de la strophe dans le Qorân, le mot « strophe » étant pris dans son sens le plus large et non dans celui de pièce de vers.

ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLAENDISCHEN GESELLSCHAFT.

LXIIe vol. 1908.

Fasc. I. I. GOLDZIHER, *Zur Geschichte der hanbalischen Bewegungen*. Dans une étude extrêmement documentée, le célèbre professeur de Buda-Pest étudie les mouvements hanbalites qui se lient à deux évène-

ments : la réaction sous El Motawakkil contre la dogmatique rationaliste et l'apparition de la doctrine du *Kalam*, due aux créatures du vizir Nizhâm el Molk, sous la forme bien atténuée de l'acharisme. Après El Motawakkil, « la crainte de l'épée » oblige les libres penseurs à dissimuler et à cacher leurs opinions. L'hostilité des Hanbalites se donna carrière non seulement contre la forme moʿazilite du *Kalâm*, mais encore contre l'école d'El ʿAchari, dont les tendances libérales étaient le moindre défaut. Les Hanbalites étaient aidés dans leur lutte rétrograde par la complicité du pouvoir et le fanatisme des masses. Des savants, dont l'orthodoxie était indéniable, comme El Bokhâri, étaient soupçonnés et menacés. M. Goldziher cite toute une liste de théologiens persécutés par les partisans de l'obscurantisme. La même politique se continua sous les Seldjouqides. Ce fut le fameux vizir Nizhâm el Molk qui apporta quelque relâchement dans cette persécution contre les Acharites dont il partageait les doctrines. Alors les Hanbalites eurent recours à l'émeute. Le règne d'Alp Arslân imposa la tolérance et l'enseignement acharite fleurit dans l'Université En Nizhâmyah, fondée par Nizhâm el Molk. Le poème de Mo*h*ammed ben ʿAbd el Malik (mort en 532 hég.) est un exposé fidèle des doctrines hanbalites. Ceux-ci n'avaient pas seulement recours à la polémique, leur fanatisme s'exerçait par tous les moyens : refus du salut et de toute relation avec les Acharites, empoisonnement, assassinat, violation des tombeaux, tous les moyens leur étaient bons, M. Goldziher cite de nombreux traits de ce genre, même de hanbalites, moins fanatiques que ceux qui excitaient l'ignoble plèbe de Bagdâd. Cette secte s'étendit comme une lèpre jusqu'en Syrie et même en Égypte, malgré les tendances tolérantes des Ayoubites. — *Kleine Mittheilungen* ; A. Fischer, *Magnûn = epileptisch*, note sur le sens de ce mot qui signifiait d'abord « possédé ».

Fasc. 2. A Fischer, *Zu Musil's zwei arabischen Inschriften*. Rectification de quelques points de l'interprétation des deux inscriptions publiées dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, T. XXII, p. 81-85.

Fasc. 3. C. F. Seybold, *Miszellen*, I. *Sudan*, *soudan*, *soldan = Sultan*. Il montre que le titre de soudan donné aux anciens souverains d'Égypte par les écrivains du Moyen-âge n'est qu'une altération de Sultan (*solṭân*). II. Additions aux exemples donnés pour le sens de *magnun*. Comptes-rendus : Geyer, *Altarabische Diiamben*. Important supplément aux *Diwâns* d'El ʿAdjdjâdj et de Rouba, et en plus, des radjaz de Dzou 'r Rommah, de Djarir et d'Ech Chammâkh. C. R. par

Rhodokanakis. — Sarre, *Erzeugnisse islamischer Kunst*, I. *Metall*. La valeur de ce catalogue d'objets d'art est appréciée ; il se divise en trois parties, le métal, la céramique, le verre, la miniature et l'art textile.

Fasc. 4. Seybold, *Miszellen*. Additions aux exemples cités de l'emploi du mot Soudan. *Quadrapulus*, le nom des planètes dans le *Parzival* de Wolfram et Kabb Elyas.

T. LXIII. 1909.

Fasc. 2. M. Horten, *Die Moden-Teorie des Abû-Haschim*. Étude approfondie sur la théorie des modes, comme la conçut Abou-Hachim (mort en 933). Les Sifatya prétendaient que Dieu avait des attributs réels qui n'étaient pas identiques avec lui et n'étaient pas quelque chose différent de lui, que l'essence divine ne peut être imaginée sans eux. Au contraire, le père d'Abou Hachim, Djobbay, soutient que les attributs s'identifiaient avec l'esssence. Abou Hachim cherche à établir que ces attribus sont les modes de l'essence divine. L'auteur passe ensuite en revue les divers philosophes qui ont agité cette question : El Baghdâdi, Eṭ Ṭousi, Er Razi, Ibn Sinâ. — Seybold, *Nochmals Sultan*. Addition à l'article publié dans le tome LXII : l'emploi concret du substantiel abstrait, *sulṭân*, se trouve déjà dans des papyrus du 1[er] siècle de l'hégire.

Fasc. 3. Haupt, *Midian und Sinai*. Recherches sur l'étymologie et le sens historique de ces deux mots. — Seybold, *Postel's sirât-punctum*. En 1538, Postel avait traduit الصراة المستقيم (*Qorân*, Sour. I, 5) par « *punctum rectum* ». On a cherché à ce contre-sens une explication fort compliquée. Il est tout naturel d'y voir un *lapsus calami* ou une faute d'impression pour « *pontem* ».

Fasc. 4. Bloch, *Duldul als Centaur*. Quelques jours avant la fête de Moharram, à Bihar, capitale de la province de ce nom, l'auteur eut l'occasion de voir des images qui, dit-on, représentaient Doldol « le célèbre cheval d'Ali ». La tradition est fausse car Doldol était le nom de la mule du Prophète et non du cheval de 'Ali. Cette image, comme on le voit par une planche jointe à l'article, représente un quadrupède avec une tête humaine, surmontée d'une couronne. L'auteur rappelle à ce sujet que Garouda, la monture de Vichnou fait homme, est un oiseau à tête humaine. Il eût pu citer aussi les vers d'Horace (*Art poétique*, v. 1-2) :

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit et varias inducere plumas...

Quant à la fête de mo*h*arram, il considère que son importance vient de ce qu'elle coïncide avec le commencement de l'année musulmane. Il aurait fallu rappeler que c'est aussi l'anniversaire de la mort de *H*osaïn à Kerbéla. Garcin de Tassy (*L'Islamisme*, Paris, 1874, in-8, 320-333), donne sur cette fête des détails suffisamment complets que n'a pas connus l'auteur, et quand à l'image de Doldol, c'est probablement une altération de Borak. La fête de mo*h*arram dont parle M. Bloch paraît être celle d'*achoura*, bien connue des folk-loristes. — Horten, *Die Lehre von Kumūn bei Nazzam* (mort en 845). Étude sur la doctrine la plus ancienne de la philosophie musulmane qui, sous plusieurs rapports, a des similitudes avec la philosophie grecque pré-socratique. D'après En Nazhzham, tout fut créé en une fois : ainsi la race humaine se trouvait renfermée dans Adam (*Komoûn*). C'est à tort qu'on a voulu rapprocher les doctrines d'En-Nazzhâm du stoïcisme : elles ont plutôt des analogies avec celles d'Anaxagore. Cet article est un important chapitre de l'histoire de la philosophie arabe.

T. LXIV. 1910.

Fasc. I. Inostransev, *Zur Kritik des Kitâb al 'Aïn*. L'auteur admet l'existence d'un livre traitant des institutions des Sassanides et nommé '*Aïn Namè*. Comme le *Khodai Namè*, il fut traduit en arabe par Ibn el Moqaffa' et il est fréquemment cité dans le '*Oyoun el Akhbâr* d'Ibn Qotaïbah. A cette occasion, M. Inostransev corrige ingénieusement une erreur de la version arabe provenant d'une confusion entre deux mots persans. Les Persans regardaient comme un heureux présage de rencontrer une bête de somme portant de la nourriture, de la paille ou du bois, et comme un mauvais présage si elle était chargé de vins, de bois ou de chiens (كلاب). On ne charge pas d'ordinaire une bête de somme avec des chiens : le traducteur arabe a lu سگ, chien, au lieu de سنگ, pierres. — O. Rescher, *Mitteilungen aus Stambuler Bibliothek*. I. Description d'un certain nombre de manuscrits consacrés surtout à la grammaire, à la poésie et à la littérature. Bibliographie : H. Keller, *Sechster Band des Kitâb Bagdad, von Ahmed ben Abi Tahir Taifûr*. Cet auteur, mort vers 480 a été pour l'histoire des khalifes abbasides à Baghdâd, et principalement pour El Mâmoun, la principale source de *T*abari. C. R. par G. Rothstein.

2ᵉ fasc. Meer Musharraf ul Hwek, *The three questions extemporised by Ḫusrau, Gāmī and Tana'i*. Ces quatrains improvisés sur des rimes aussi singulières et aussi étrangères l'une à l'autre prouvent l'habileté,

sinon le génie de ces poètes. — M. Horten *Was bedeütet* معنى *als philosophischer Terminus*. D'après l'auteur, ce mot signifie une réalité incorporelle : ce sens est justifié par des exemples empruntés aux ouvrages inédits d'Ibn el Mortadha et d'Abou Râched. — Ech Chabli, *Kitâb al akam al Mungan*. C. R. par Nœldeke : il analyse ce livre où l'auteur, qui vivait au viiie siècle, a traité avec le plus grand sérieux la question des djinns et rassemblé tout ce qui les concerne en ajoutant souvent toutefois, par précaution, un والله اعلم. On y trouve les contes bien connus : les djinns renfermés dans une cruche ; la sirène épousée par un homme de qui elle a un fils ; naturellement les *hâtif* anté-islamiques ne sont pas oubliés. — Kleine Mitteilungen A. Fischer, *Muṣadara*. Justification, à l'aide de nombreux exemples du sens de « confiscation » donné à ce mot par Cl. Huart.

3e fasc. O. Rischer, *Mitteilungen aus Stambuler Bibliothek*. II. Suite des notes très importantes sur les manuscrits arabes de diverses bibliothèques de Constantinople, ayant trait surtout à la littérature, à la poésie et à la grammaire. Il faut mentionner particulièrement un manuscrit des *Lozoumiyat* d'Abou 'l 'Ala el Ma'arri (n. XLII), et le *Kitâb ma'arifat al Foroûq* de Hilal el 'Askari. — I. Goldziher, *Schiitisches*. L'Imâm silencieux. L'éminent orientaliste démontre que les termes de la doctrine ismaélie *nâtiq* et *sâmit* qui désignent, le premier chacune des sept manifestations de l'intelligence du monde ; le second, l'imâm qui précède l'apparition du naṭiq, sont employés par les chiites duodécimains mais dans un sens très différent : le *sâmit* ou imâm silencieux, successeur prédestiné de l'imâm parlant (*nâtiq*.) — II Le prince des abeilles : application chi'ite de la sourate XVI, 70 ; les abeilles désignent la famille du Prophète dont 'Ali est le chef.

4e fasc. Bibliographie : M. Hartmann, *Der islamische Orient*. L'auteur du compte-rendu qui a désiré gardé l'anonyme, rend hommage à la connaissance de l'Orient que possède le savant orientaliste, mais il relève la sévérité des jugements qu'il porte sur la Turquie d'aujourd'hui et surtout depuis la révolution qui n'aurait rien changé au fond des choses. M. Hartmann me paraît être plus près de la réalité que son contradicteur : l'existence de la Turquie est incompatible avec son attachement à l'islam et si les réformateurs touchaient à la religion, six millions et demi de fanatiques sur sept millions se soulèveraient pour s'y opposer.

René Basset.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. G. Frazer. — **Le Rameau d'Or, étude sur la magie et la religion**, traduit de l'anglais par R. Stiebel et J. Toutain. — T. III, *Les Cultes agraires et silvestres*, par J. Toutain, 1 vol. in-8 de 590 pages. Paris, Schleicher 1911.

Le prêtre de Némi et son meurtre par le candidat à sa succession ont eu la bonne fortune de fournir un thème à deux œuvres sensationnelles dans des genres différents : le drame symbolique d'Ernest Renan et la synthèse historique ou plutôt préhistorique de M. Frazer. A la vérité, le Rameau d'or, dont la cueillette dans le bocage sacré de Diane devait précéder le duel décisif entre le prêtre d'aujourd'hui et celui de demain, n'est guère, sous la plume du savant anglais, qu'un prétexte au développement de ses vues sur les rapports traditionnels de la magie et de la religion. Mais le sujet ainsi conçu est d'une ampleur, pour ainsi dire, sans limites, une fois qu'on s'en sert comme d'un point de départ pour discuter à fond tous les problèmes connexes de l'ethnographie, du folk-lore et de l'histoire. Aussi M. Frazer a-t-il pu élargir son cadre dans des éditions successives qui ont atteint respectivement deux, trois et six volumes. Sans doute nous aurions tort de regretter une abondance de documentation qui nous permet de mieux contrôler les théories de l'auteur. Mais il n'en eût pas moins été désirable que l'ouvrage ainsi amplifié revêtit une allure un peu plus systématique. C'est un plan de ce genre que se proposait de suivre Stiebel, lorsqu'il entreprit la traduction française de la seconde édition. Malheureusement il fut atteint par la mort avant l'apparition du premier volume et c'est M. Toutain qui reprit l'œuvre au point où elle était restée. Il vient de l'achever par la publication du troisième et dernier volume, qui traite spécialement des cultes silvestres.

Les deux volumes précédents, respectivement consacrés, le premier

aux tabous et aux rapports généraux de la magie avec la religion, le second aux meurtres rituels et aux transmigrations des âmes, ont déjà été l'objet, dans cette *Revue*, de comptes-rendus qui abrègent notre tâche, en outre des études suscitées par les éditions originales[1]. Nul d'ailleurs n'ignore plus quelle est la thèse essentielle de M. Frazer : le drame sacerdotal de Nemi, — qui revient dans toutes les parties de l'ouvrage avec la persistance d'un *leit-motiv*—, est représenté comme une traduction en termes polythéistes, une incorporation au culte de Diane, d'une série coordonnée de croyances et de rites qui trouvent leurs équivalents et leurs explications dans le folk-lore de nos campagnes ainsi que dans les usages et coutumes des populations non civilisées. Dans tous ces milieux, c'est la continuation ou la survivance d'un état religieux qui n'avait pas dépassé le niveau de l'animisme, celui-ci se caractérisant par les traits suivants : 1° Absence de prêtres ; les rites peuvent être accomplis par n'importe qui dans certaines circonstances ; 2° Absence de temples ; les rites peuvent être célébrés n'importe où ; 3° On s'adresse non à des dieux, mais à des esprits qui portent des noms généraux et n'ont point d'individualité tranchée ; 4° Les rites sont magiques plutôt que propitiatoires. Il sont destinés à produire en fait ce qu'ils représentent artificiellement.

L'ensemble constitue ce qu'on pourrait appeler la religion agricole des âges préhistoriques. La grande préoccupation de l'agriculteur a toujours été de faire luire le soleil et tomber la pluie en temps opportun. De là des pratiques destinées à assurer en quelque sorte mécaniquement le concours de ces deux grands agents naturels. Sur ces pratiques s'était greffée l'idée que tout est exposé à vieillir, à languir et à périr, comme, du reste, la moisson elle-même, quand elle a dépassé le point de maturité. Pour détourner cette destinée commune, l'unique moyen était d'isoler l'esprit quand il était encore vigoureux, puis de l'incarner dans un corps plus jeune.

Plus on lit M. Frazer, plus on se sent envahi par la conviction que sa thèse est fondée dans les grandes lignes. Sans doute, il n'a fait que marcher sur les traces de Mannhardt, de Tylor et de Robertson Smith ; mais il a donné aux suggestions de ces grands initiateurs une amplitude et une coordination qui éclairent d'un jour nouveau les services à attendre du folk-lore pour l'interprétation des rites et même des mythes

1) Voir notamment 1892, t. XXV, p. 718 (Léon Marillier). — 1903, t. XLVIII, p. 68 (Goblet d'Alviella). — 1906, t. LIV, p. 436 (van Gennep). — 1907, t. LV, p. 113 et 1908, t. LVIII, p. 262 (René Dussaud).

classiques. Il a même eu cette chance que, dans l'intervalle de ses diverses éditions, quelques-unes de ses suggestions les plus hardies ont été confirmées par des observations faites sur des populations jusque-là inexplorées, surtout en Australie ; de pareilles rencontres ont presque la valeur d'une vérification. — Certains des faits sur lesquels il s'appuie peuvent à la rigueur recevoir une autre interprétation, mais c'est l'ensemble qu'il faut considérer et il est décisif dans les grandes lignes.

Nous aurions trop à dire si nous devions exposer les points où nous n'hésitons pas à admettre les vues de l'auteur. Notre rôle, ici, est plutôt d'indiquer ceux sur lesquels nous différons. D'abord la thèse hiérologique elle-même : que la religion aurait seulement commencé quand l'homme se serait rendu compte de sa propre impuissance à dominer par la magie le cours de la nature. Nous nous en sommes déjà expliqué à plusieurs reprises. Rien ne nous semble établir que l'homme ait admis l'existence d'un pouvoir magique, avant l'époque où il a personnifié les sources de ce pouvoir, en d'autres termes, où il a investi d'une personnalité calquée sur la sienne les objets ou les forces dont il espérait le concours.

La notion de pouvoir implique, pour les primitifs, quelqu'un qui peut, c'est-à-dire un être qui non seulement possède une personnalité et éprouve des sentiments analogues aux leurs, mais encore qui est accessible aux tentatives de conciliation et de propitiation aussi bien que de coaction. Ainsi que l'a fait observer, au Congrès d'Oxford, un compatriote et émule de M. Frazer, M. E. S. Hartland, « magie et religion sont les deux faces d'une même médaille ».

L'ouvrage nous montre une fois de plus combien il importe, en hiérologie, de bien définir les termes employés. M. Frazer nous explique avec beaucoup de fondement qu'on a dû commencer par personnifier certains objets naturels, ou plutôt leur esprit, sans séparer celui-ci de son enveloppe; plus tard, on l'a considéré comme pouvant s'en détacher, mener une vie indépendante et par suite revêtir une forme distincte. C'est ce que nous appelons le passage du pré-animisme ou naturisme à l'animisme proprement dit. Cependant l'auteur écrit : « Lorsqu'on arrive à considérer un arbre non plus comme le corps d'un esprit, mais comme une demeure que cet esprit peut quitter à volonté, la pensée religieuse a fait un réel progrès ; on passe de l'animisme au *polythéisme* ». En réalité, on ne fait qu'entrer dans l'animisme, tel que l'auteur nous le décrit dans tout le cours de l'ouvrage ; lui-même, d'ailleurs, quelques pages plus loin, réserve la dénomination de polythéisme aux cas où

l'esprit a acquis un nom particulier, une physionomie individuelle et une puissance soustraite aux entreprises de la magie.

Il faut rendre cette justice à M. Frazer qu'il s'est dérobé aux séductions du pan-totémisme. Cependant il paraît admettre que la plus ancienne forme de culte a été la zoolâtrie, parce qu'elle correspond à une société de chasseurs et de pasteurs. Viendraient en second lieu le culte des arbres et en troisième lieu celui des plantes cultivées. Il est évident que la conception d'un génie de la moisson implique un degré plus avancé du développement mental. Mais pourquoi les animaux auraient-ils seuls fourni les premiers objets du sentiment religieux? Il ne faut pas perdre de vue que dès l'origine les hommes ont été frugivores ; que les plantes comme les sources et d'autres objets naturels ont dû tenir une place considérable dans leurs préoccupations. Il est également difficile de s'imaginer que, une fois conçue l'idée de puissance surhumaine, ils n'en aient pas investi les phénomènes extraordinaires de leur milieu naturel : la foudre, la lune, le vent, etc.

Quoi qu'il en soit, l'auteur estime que les principaux dieux du paganisme classique ont été à l'origine des esprits de la végétation : Demeter, Zeus, Dionysos, Attis, Adonis, Osiris, Isis même. C'est surtout sur ce terrain que ses thèses ont paru sujettes à critique et il est certain qu'il se contente ici de présomptions souvent hasardées, bien qu'elles soient séduisantes et renferment certainement une part de vérité. La vogue et le déclin des théories qui ont prétendu retrouver dans ces grandes divinités tour à tour le soleil, la lune, le ciel, le feu, la foudre, un défunt distingué, etc. doivent nous mettre en défiance et le plus sage serait peut-être de s'en tenir, en ce qui les concerne, à la réflexion que M. Frazer laisse échapper à propos d'Osiris : « A la vérité, ce roi des dieux égyptiens paraît avoir absorbé en lui les attributions de plusieurs autres divinités; aussi remarque-t-on dans son caractère, et dans les rites de son culte une grande complexité et des éléments fort hétérogènes ». C'est plus raisonnable que l'assurance avec laquelle, s'appuyant entre autres sur des documents de basse époque, il nous dit, à propos du même dieu (p. 171) : « Osiris était autre chose et plus qu'un esprit du grain; il était aussi un esprit des arbres ; peut-être même faut-il voir dans ce dernier trait son caractère originel, car, dans l'histoire de la religion, le culte des arbres est naturellement plus ancien que celui des plantes cultivées ». Et, aussitôt, pour l'établir, il transpose dans le culte d'Osiris la cérémonie que Firmicus Maternus décrit vraisemblablement à propos du culte d'Attis ou encore il reporte

aux origines de la religion égyptienne des détails que Plutarque fait figurer dans les mystères d'Osiris et qui sont évidemment empruntés à la légende en action des mystères éleusiniens.

Du moins l'auteur a-t-il reculé devant les conséquences extrêmes d'une généralisation qui a amené certains de ses disciples, par exemple Grant Allen, à représenter le Christ comme un personnage purement mythique, héritier et même continuateur d'un dieu du blé et du vin. M. Frazer se contente de soutenir que les scènes de la crucifixion ont été provoquées par la coutume qu'avaient les Juifs de se faire livrer un criminel destiné à personnifier l'esprit de la moisson dans une fête d'origine perse ou babylonienne. — Cette thèse accessoire a été fort contestée, mais elle n'a rien d'invraisemblable en elle-même. Il semble que M. Alfred Loisy n'est pas éloigné de l'accepter.

En résumé, l'argumentation de M. Frazer reste très solide, aussi longtemps qu'il se maintient dans les rapprochements entre des faits empruntés au même niveau de culture ou mis en rapport avec des survivances qui sont le prolongement d'un même état mental. Elle laisse à désirer, lorsque, cherchant à synthétiser ses observations, il en tire, pour ainsi dire, des déductions à la seconde ou même à la troisième puissance. Cette tendance est surtout sensible dans les derniers chapitres du volume où il interprète les rites en usage au solstice d'été, et particulièrement l'habitude d'y sacrifier par le feu des animaux ou même des victimes humaines.

Comme tous les archéologues depuis Mannhardt, il y voit avec raison des charmes solaires destinés à agir sur la végétation et il n'a pas tort d'insister sur le mobile de ces cérémonies, qui est d'assurer aux hommes, aux animaux, aux plantes, la quantité de lumière et de chaleur indispensable à la vie. Nous admettrons, à sa suite, que les victimes peuvent avoir été originairement des personnifications de l'esprit du feu qu'on rajeunissait en l'immolant, par le même procédé que l'esprit de la moisson. Cependant, pour l'auteur, les victimes des feux du solstice ou la poupée qui les représente ne sont, elles aussi, que des esprits de la végétation, parce que dans quelques localités elles étaient entourées de feuillage. Il rappelle à ce propos les cages d'osier dans lesquelles, d'après les auteurs classiques, les Celtes brûlaient solennellement, tous les cinq ans, des hommes et des animaux. Mais « outre ces fêtes solennelles *on peut supposer* que d'autres fêtes analogues avaient lieu tous les ans » — au solstice. — « *Il y a des raisons sérieuses de penser* qu'un autre élément essentiel de la fête était la cueillette par les Druides du gui sacré. »

Pline semble indiquer que cette cueillette avait lieu tous les mois. « Mais *il est permis de supposer* qu'ils cueillaient aussi la plante sacrée avec la même solennité la veille du solstice » car, en France et en Angleterre, cette date est toujours la date fixée pour la cueillette des plantes magiques. — Ces deux épisodes, la cueillette du gui et la crémation du dieu se retrouvent dans le mythe de Baldur : « Le nom de feux de Baldur par lequel on désignait jadis en Suède les feux de joie du solstice démontre *incontestablement* leur relation avec le mythe du héros... Si les victimes, les Balders humains qui mourraient ainsi par le feu au printemps ou lors du solstice d'été subissaient la mort parce qu'on voyait en elles des incarnations des esprits des arbres ou des divinités de la végétation, *il est vraisemblable* que Baldur lui-même était un esprit des arbres ou un dieu de la végétation ». Mais l'idée de la végétation est trop abstraite pour être primitive. « *Il est beaucoup plus probable* qu'à l'origine la victime représentait une espèce particulière d'arbre sacré ». Or, le gui est associé par la nature au chêne. Étant vert toute l'année, il passe pour contenir ou représenter l'esprit du chêne ou tout au moins la vie de l'arbre, son âme. Il fallait donc le couper, comme le rameau d'or dans le bois de Diane, pour que le dieu du chêne pût être immolé soit en lui-même, soit dans la personne de ses incarnations. La mythologie scandinave raconte que Baldur fut tué à l'aide d'une branche de gui. Cependant, si d'autre part sa vie résidait dans le gui, n'y a-t-il pas là deux traditions contradictoires ?

« Mais nous avons vu que dans beaucoup de contes de fées, lorsque la vie d'une personne est censée transférée à un objet quelconque on dit indifféremment de cet objet qu'il renferme la vie et la mort de cette personne. *Il en résulte* que si la mort d'un homme est contenue dans un objet, cet homme peut naturellement être tué par un coup de cet objet ». *Donc* Baldur était l'esprit du chêne tout comme le prêtre de Némi ; leur mise à mort était un charme destiné à assurer la richesse des moissons ; l'immolation des victimes dans les feux du solstice *devait avoir* le même but. Il y a plus encore : c'est généralement avec du bois de chêne qu'on allumait les feux de solstice. Donc « les Aryens primitifs *ont pu* croire que le soleil était périodiquement renforcé par le feu qui résidait dans le chêne sacré. Mais en même temps on s'imagina que la vie du chêne résidait dans le gui ; dans ce gui on plaça la semence ou le germe du feu que l'on faisait jaillir par frottement du bois de chêne. *Par conséquent*, au lieu de dire que le gui était considéré comme une émanation du feu solaire, *il serait plus correct de dire* que

le feu du soleil était considéré comme une émanation du gui »! Voilà pourquoi dans la tradition latine on a surnommé le gui un rameau d'Or. « La même explication *peut être donnée* de Baldur, l'esprit du chêne, dont on disait que de son visage resplendissant rayonnait la lumière ». « *Ne serait-ce pas* l'origine du nom : le Lumineux, le Brillant (Zeus, Jove), par lequel les Grecs et les Italiens de l'antiquité désignaient leur dieu suprême » ? — O mânes de Max Muller, que dites-vous de cette façon d'interpréter la « leçon de Jupiter » ! Les élèves du grand philologue d'Oxford lui ont un jour démontré, en appliquant ses propres procédés, qu'il était lui-même une personnification du soleil. M. Frazer trouverait bien le moyen de lui prouver que son ancêtre mythologique était un dieu du chêne transplanté de Germanie sur le sol d'Albion.

Cette exubérance d'hypothèses, s'étayant les unes sur les autres, fait comprendre la résistance que les vues de M. Frazer ont rencontrée dans certains milieux d'érudition accoutumés à des procédés d'investigation plus rigoureux. Et pourtant, quand on fait le départ de ce qui est vraisemblable et de ce qui l'est moins, on doit reconnaître que l'auteur a réussi à esquisser, sur des données supérieures à celles de la philologie proprement dite et même de la mythologie comparée, une reconstitution des rites et des croyances qui formèrent la religion essentielle des Indo-européens à une époque préhistorique. Allant plus loin, il nous apporte la preuve des mêmes faits parmi les populations sémitiques, si bien qu'on serait tenté de se demander, avec Frédéric Baudry et François Lenormant, s'il n'y a pas là le témoignage d'une communication entre les deux races « avant la fixation des langues et des grammaires », voire une preuve d'une même origine ethnique dans la nuit des temps. Mais voici que les mêmes usages, les mêmes superstitions sont relevées un peu partout : chez les nègres, les Cafres, les Australiens, les Dravidiens de l'Inde, les indigènes des deux Amériques. Qu'en conclure, sinon que nous nous trouvons devant des fait *humains*, des phénomènes qui procèdent de raisonnements et de sentiments inhérents à la constitution même de l'esprit des hommes parvenus ou demeurés à un certain degré de culture rudimentaire ? Telle est la vérité que M. Frazer a particulièrement contribué à mettre en lumière, quand il montre, par des observations difficiles à contester, que la religion agricole dont il reconstitue les rites, se retrouve, bien qu'à des époques différentes, chez toutes les populations qui tirent du sol leur principale substance ; il n'y aurait de réserve à formuler que si on voulait y voir la religion primordiale de l'humanité. — A ce point de vue

l'apparition du *Golden Bough* fera époque et il faut remercier les traducteurs d'avoir mis cet ouvrage à la disposition des lecteurs français en y maintenant la clarté d'exposition et la verdeur de style qui font le charme de la version originale.

GOBLET D'ALVIELLA.

W. M. FLINDERS PETRIE. — **Memphis**, I. In-4°, 24 p. et LIV planches. — Londres, Quaritch, 1909.

La fouille de Memphis restait l'un des grands *desiderata* de l'Égyptologie. Plus que Thèbes ou qu'Héliopolis, Memphis pouvait intéresser l'histoire; elle n'a pas seulement été une grande ville de temples et de palais, mais, pendant des siècles, un des premiers centres du commerce antique. Cependant, son déblayement présentait tant de difficultés qu'il avait jusqu'ici effrayé tous les archéologues. Bien peu de débris qui eussent l'air en place perçaient à travers l'épaisseur des *koms* qui ondulaient sur son ancien site; d'aussi importants villages que Bédrachin et Mit-Rahineh s'y étaient établis; et, tous ceux des habitants qui ne vivaient pas de la palmeraie ou des champs recouvrant toutes les ruines, vivaient de leur exploitation clandestine. Ils devaient donc se montrer tous hostiles aux fouilles et nulle part l'acquisition des terrains ou l'obtention du droit de fouilles n'ont présenté plus de difficultés. Ces difficultés surmontées, il y avait à lutter avec l'infiltration des eaux au niveau du sol antique; le niveau de celui de l'Ancien Empire est à 12 pieds au moins de la surface et, même en avril, quand les eaux sont les plus basses, ce niveau se trouve sous 3 pieds d'eau. Pour lutter contre ces difficultés de toute nature et en venir à bout, il fallait toute la ténacité que Flinders Petrie tient de race jointe à l'habileté consommée à manier gens et choses d'Égypte qu'il doit aux vingt campagnes de fouilles qu'il y a dirigées. Il fallait aussi disposer des puissants moyens financiers que la *British school of Archaeology in Egypt*, dont Petrie est le fondateur et l'âme, et les souscripteurs qu'il a su grouper autour d'elle ont mis entre ses mains. Que ses efforts n'ont pas été vains et que l'attente que soulève le grand nom de Memphis ne sera pas trop déçue, c'est ce que vont montrer les résultats de sa première campagne.

La ville avait 150 stades de circonférence, 17 milles 1/4 ou 24 1/2 selon qu'il s'agit de stades grecs ou égyptiens. Elle s'étendait sans doute sur une longueur de 8 milles du bord du Nil à la lisière du désert, de

la hauteur d'Abousir à celle de Dahchour ; le village de Mit-Rahineh qui en marque à peu près le centre étant immédiatement au Sud du grand temple de Ptah. De ce temple, on sait par les textes que la fondation remonte à Ménès, que les propylées de l'Est furent construits par Aseskaf de la IVe dynastie, ceux du Nord par Amenemhat III de la XIIe ; ceux de l'Ouest et du Sud par Ramsès II et Ramsès III qui reconstruisirent tout le temple ; les colosses bien connus de Ramsès II marquent l'entrée du Sud ; elle fut restaurée par Psammétique I et Amasis qui y élevèrent de nouveaux colosses. Ptolémée IV reconstruisit en granit rouge les propylées de l'Est. Les deux statues colossales de Ptah, transportées en 1892 au Caire par M. de Morgan, proviennent sans doute de la porte restaurée par Psammétique.

Quand Psammétique restaura les propylées Sud, il construisit en avant une grande cour à péristyle destinée aux cérémonies de l'Apis. Le temple de celui-ci devait donc s'étendre au Sud de celui de Ptah. Au Nord du temple de Ptah, séparé de lui par le lac sacré et le protégeant, s'étendait l'enceinte rectangulaire, grand camp fortifié bien connu sous le nom de « Muraille Blanche ». Le temple de Neit marquait le Nord du téménos, celui d'Hathor le Sud. On entend aussi parler de temples d'Amon, d'Osiris-Sokar, de Khnoum, d'Anubis, de Thot, d'Imhotep, d'Isis, de Sekhmet, de Bast. Plus précieuse serait pour la science la découverte de ce « téménos du roi Proteus » avec son temple d'Astarté dont Hérodote parle dans le quartier des Syriens dit « le camp tyrien ». Proteus étant censé contemporain de la guerre de Troie, Petrie pense qu'il pourrait être une déformation légendaire de Merenptah, le vainqueur des Libyens et des Peuples de la Mer. Or, il a dégagé au Kôm-el-Qala, au S.-E. du temple de Ptah, dans une région semée de tessons grecs remontant au VIIe siècle, une porte monumentale au nom de Merenptah. Ce serait donc là qu'il faudrait chercher « le camp tyrien ». D'après une inscription, le quartier des Hétéens serait plus au Nord, au Kôm-en-Nawy. Pour celui des Cariens, il ne se prononce pas (signalons qu'aux IIIe-IIe siècles des membres de la colonie égyptienne de Pagasai en Thessalie se qualifient de Καρομεμφίτης)[1]. Il suffit de comparer ces indications topographiques avec celles qu'on donnait jusqu'ici pour rendre compte de tout ce que la première campagne de Petrie a déjà apporté de nou-

1) Le plus ancien des Karomemphites connus est sans doute le *Pirami* dont on a trouvé au Sérapéum la stèle dédiée à Apriès avec une inscription carienne (Maspero, *Guide* 1908, n° 704 *bis*, p. 315).

veau à cet égard. En dehors de sondages poussés un peu partout, il n'a pu déblayer en 1908 que les Propylées Ouest du temple, construits sous Ramsès II sur le type de la Grande Salle Hypostyle de Karnak avec leur Pylône orné des Colosses depuis longtemps connus et dont de nouveaux fragments ont été trouvés ; il a déblayé aussi la porte et la cour de Merenptah dont il a été question. Comme toujours, les rois de la XIXe et de la XXe dynastie ne se sont pas fait faute d'employer des blocs sculptés d'édifices antérieurs. Cette habitude nous vaut, notamment, un beau fragment de la tombe d'un Ra-shepses de Sakkarah, un linteau en granit de Ranuser (Neousirra) du temple du Soleil à Abousir ; un autre en calcaire du roi Teta, un chapiteau à boutons de lotus semblable au chapiteau bien connu d'Abousir que conserve le Musée du Caire.

Trois autres points ont encore été l'objet de fouilles : le mur Est du camp a amené à la découverte de sa porte à redents à l'extrémité Nord ; une construction de Siamen a donné 6 linteaux et de nombreux jambages de ce prince presque inconnu qui montrent que l'art memphite était loin d'être en décadence sous la XXIe dynastie ; de grandes fondations encore indéterminées au S.-O. du temple de Ptah.

Parmi les nombreuses trouvailles celles qui nous intéressent le plus ici sont les stèles votives et les terres-cuites. Parmi les stèles un groupe du plus haut intérêt est celui des « stèles à oreilles ». On avait pensé jusqu'ici qu'elles étaient des ex-voto de personnes guéries de maladies d'oreilles. Mais il n'en est pas ainsi de celles qui sont dédiées à « Ptah qui écoute (exauce) la prière » (Spiegelberg l'avait déjà soupçonné, *Recueil*, 1904, 56). Elles montrent en général l'orant en adoration devant le dieu dont l'image est flanquée de deux ou plusieurs oreilles ; ou bien l'orant est seulement représenté par ses bras levés ou encore par la formule même de sa prière et le dieu est remplacé par des oreilles ; il peut n'y en avoir qu'une ou deux, il peut y en avoir beaucoup plus et l'on a trouvé une stèle qui en porte 110 et une 376. Sur une stèle, XXVIII, 21, la paire d'oreilles est au-dessus de la vache Hathor et F. P. eût pu mentionner qu'on la retrouve sur la stèle bien connue de Reseph debout sur le lion. Sans doute le dieu syrien fit-il à Memphis même cet emprunt à Ptah. On a donc bien ici un culte s'adressant à l'oreille de Ptah comme on s'adresse à l'œil d'Horus ; en multipliant à côté de sa demande l'oreille du dieu, on pense l'obliger en quelque sorte à entendre et à exaucer.

Parmi les autres monuments religieux signalons : une stèle datée de Merenptah où Ptah a derrière lui Ashtharit (ou Ashtairt), Astarté

à coiffure hathorique mais tenant la lance et le grand bouclier en forme de fascine (pl. XV, 37). Cf. sur Astarté à Memphis, H. Madsen, *Aeg. Z.* 1904, XLI, 114) une dame en adoration devant Min (XVI, 41)[1], une autre dame devant le bélier d'Amon (42); dans l'édifice du roi Si-Amen de la XXI[e] dynastie un *Agathodaimon* en relief sur une plaque de calcaire fait pour être placé comme *apotropaion* sur un mur du type si répandu à l'époque gréco-romaine (pl. XXXI); un petit *naos* imitant une cellule à fond arrondi et à porte cintrée qui a pu servir d'habitacle à un petit animal comme un ichneumon (pl. XXXIII); une petite table de libation où les victuailles sont très finement sculptées; chose rare, elle est en émail vert et d'une facture qui la rapproche des vases à reliefs en émail bleu d'époque gréco-romaine depuis longtemps connus comme « poterie de Mit-Rahineh » et dont les fouilleurs ont trouvé de beaux spécimens.

Par ces fragments nous nous trouvons amené aux terres cuites dont, bien qu'elles soient sans rapport direct avec l'histoire religieuse, l'importance est telle qu'il en faut dire quelques mots. Ce sont d'abord, au niveau de la cour même de Merenptah, quelques pièces qui peuvent provenir des Peuples de la Mer comme une « idole plate » en albâtre du type cycladique (XXVIII, 3) et de la poterie cypriote grossière : panses sphériques, goulot étroit, anse double, peintures géométriques rougeâtres sur fond beige. Puis, répandues au dessus des ruines, des figurines appartenant en majorité aux types hellénistiques usuels. Mais, bien que Petrie ait exagéré dans le sens de sa thèse (notamment pour les têtes qu'il considère comme sumériennes), il est incontestable que certains représentent des types étrangers. On n'a pas seulement le cavalier scythe déjà connu; il y a des têtes qui appartiennent incontestablement à des Mèdes semblables à ceux des frises de Suse et à des Perses semblables à ceux des sarcophages de Sidon, à des Sémites, les uns de Syrie qui rappellent ceux de Beni-Hassan, les autres de Chaldée qui rappellent ceux des plus anciennes stèles babyloniennes; enfin certains types indiens peuvent contribuer à expliquer l'Harpocrate accroupi si bouddhique par son attitude et par ses attributs. M. Petrie a raison, sans doute, de rappeler que des Indiens ont pu s'établir à Memphis au lendemain de la conquête perse. Mais il n'est pas une de ces figurines

1) Cette stèle et celles des fig. 32 et 26 (stèle à oreilles), le linteau et le jambage de Si-Amen sont entrés à la Glyptothèque Ny-Carlsberg comme je le vois par le *Choix de Mon. égyptiens* de cette collection publié par Waldemar Schmidt (1909).

qui soit nécessairement antérieure à la conquête grecque. Rien ne prouve donc que, comme il le voudrait, ces têtes nous représentent la population du quartier étranger de Memphis tel que le vit Hérodote. Mais ici, comme pour tant d'autres questions soulevées par ces premières trouvailles, il faut attendre la suite des fouilles en souhaitant qu'elles ne décevront pas les espérances que leur début légitime et récompenseront le grand effort qu'elles représentent[1].

A. J.-Reinach.

M. M. Alouf. — **Histoire de Baalbeck**, 3e éd. — Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1910, in-8°, 162 p., 5 photogr. et 3 plans.

Dans la nouvelle édition de ce petit guide, les erreurs et les incorrections abondent encore ; il serait cruel d'y insister. M. Alouf n'est pas un spécialiste ; mais il rend grand service en s'occupant avec zèle de la conservation des antiquités de sa ville natale. Ce guide est destiné à en faciliter la visite. Dans la 3e éd., il a supprimé le recueil des inscriptions (il y en avait 45 dans l'édition arabe de 1908), et mis à sa place une traduction des deux études publiées par lui dans *Al-Machriq*, t. X. L'une établit l'existence d'une route romaine qui reliait Baalbek à Tripoli d'un côté, à Homs de l'autre ; l'autre ajoute le témoignage d'une inscription portant DEO | MERCVR · aux raisons données par M. Perdrizet et par le P. Jalabert pour reconnaître Mercure dans la troisième divinité de la triade héliopolitaine. Son temple serait celui que des monnaies montrent au sommet d'une hauteur, sans doute la colline du Cheikh Abdallah au-dessus de Baalbek. — Dans le reste de son opuscule, M. A. a naturellement tiré grand parti des résultats des fouilles allemandes de 1900-1904 et du *Guide de Baalbeck* (1906), où M. Puchstein, leur directeur, les a résumés en attendant sa grande publication[2]. Il ne s'en écarte que sur le point suivant où il me semble avoir raison. La construction du gros œuvre des temples remonterait au

1) Les deux campagnes suivantes n'ont pas été indignes de la 1re comme nous le montrerons en analysant les volumes où leurs résultats viennent d'être publiés.

2) Sa mort récente (avril 1911), au moment où il se préparait à retourner sur place pour compléter ses notes et plans, ne pourra malheureusement qu'apporter de nouveaux retards à la publication qu'il préparait comme la grande œuvre de sa vie d'archéologue.

1er s., du moins celle des soubassements; ce sont les parties hautes et la décoration qui auraient été l'œuvre d'Antonin, de Septime Sévère et de Caracalla. Ajoutons que la finesse des bas-reliefs dionysiaques du temple de Bacchus permet difficilement de les croire postérieurs à la renaissance des règnes d'Hadrien et d'Antonin. On pourrait très bien soutenir que le temple élevé par Antonin selon Malalas est celui de Bacchus tandis que Septime Sévère acheva celui de Jupiter dont l'effigie figure sur ses monnaies; les Propylées seraient l'œuvre de Caracalla, comme l'attestent les inscriptions des bases de trois des douze colonnes; l'escalier monumental qui y accédait aurait été ajouté par Philippe l'Arabe, qui le fit représenter sur ses monnaies. Quant à savoir quel est le dieu indigène qui fut identifié à Bacchus, M. A. penche pour Adonis. Toujours est-il que M. A. a eu l'heureuse idée de mettre à l'abri, dans son Musée, une curieuse statue trouvée à Yammouné; elle représente un jeune homme nu, une nébride jetée sur l'épaule, portant dans la main droite des épis, dans la gauche un chevreau. Comme c'est à Yammouné, en face d'Afka, que se trouve *le lac d'Aphéka* où la tradition voulait qu'Astarté, cherchant Adonis, se fût métamorphosée en poisson, il n'est guère douteux que cette statue ne représente Adonis. Espérons que M. Alouf publiera cette statue avec un petit catalogue de son Musée, dans la prochaine édition de son guide.

A. J.-Reinach.

C. Schmidt et W. Schubart. — **Altchristliche Texte**, fasc. VI des *Berliner Klassikertexte*. Gr. 8°, 140 p. et II planches. — Berlin, Weidmann, 1910.

La plupart de ces papyrus chrétiens, antérieurs au xe s., de la collection du Musée de Berlin ont déjà été publiés ailleurs. Il suffira donc d'en rappeler brièvement le contenu.

I. Saint Ignace, *Epistula ad Smyrnaeos*, III-XII, 1. C'est le 1er fr. qui apparaisse en Égypte, de ces lettres dont font mention Clément d'Alexandrie et Origène; la même lettre a été trouvée dans un ms. copto-sahidique; ce fr. du ve s. est d'autant plus précieux que le seul ms. grec des Lettres est du xie s.

II. *Le Pasteur d'Hermas*; 1 Sim. II, 7-10 et Sim. IV, 2-5. Fr. d'un ms. du iiie s., déjà publiés par Harnack et par Ehrhard (*Tüb. Theol. Quartalschr.*, 1892).

III. Anthologie tirée des lettres de saint Basile de Césarée, déjà publiée par Landwehr. *Philologus*, XLIII, 106.

IV. Anthologie tirée de la *Vita Mosis* de Grégoire de Nysse.

V. La lettre pascale d'Alexandre, patriarche d'Alexandrie, adressée en 672 à l'abbé du monastère d'Atripe. L'usage de ces lettres pastorales pour l'annonce de Pâques apparaît en Égypte dès la fin du IIe s., et devient régulier sous l'évêque Denis d'Alexandrie. A côté de recommandations pratiques, la lettre est remplie par une profession de foi monophysite dirigée contre les deux adversaires de l'église d'Égypte, les *Chalcédoniens* et les *Aphthartodocètes*. La discussion est conduite avec toutes les ressources de la dialectique sacrée, et montre qu'à la fin du VIIe s., l'église d'Égypte n'était pas encore envahie par la barbarie copte. C'est avec le no I, la pièce la plus importante du Recueil.

VI. Pièces liturgiques : 1. Fragments de prières ; ils sont probablement antérieurs à Origène, l'invocation au Saint-Esprit n'étant pas comprise dans leur doxologie. — 2. Fr. de la liturgie de Noël. — 3. Canon de Pâques de Jean Damascène (Migne, t. 96, 840). — 4. Prière répétée par les assistants après la récitation des formules introductives du repas du soir. — 5. Hymne en l'honneur des martyrs, Xe s. — 6. *Prière*. — 7. Louanges au créateur. — 8. Hymne en acrostiches, Ve s. — 9. *Lectionaire?* — 10. Fr. de 5 l.

VII. Deux formulaires d'amulettes.

D'excellents *indices* des noms et des mots terminent cet intéressant volume.

A. J.-Reinach.

Alfred Bertholet. — **Das Ende des jüdischen Staatswesens**. — Tubingue, J.C.B. Mohr, 1910. 1 vol. in-8, VI et 165 pages. Prix : 2 m.

Le volume que nous annonçons renferme six conférences sur le sujet en question. Celui-ci embrasse l'histoire de l'État juif depuis l'an 63 avant J.-C. jusqu'à la ruine de Jérusalem, en 70 de notre ère. La première conférence a pourtant un caractère préliminaire et sert plutôt d'introduction aux conférences suivantes. Elle retrace, à grands traits, l'histoire des Juifs depuis l'exil jusqu'à l'intervention de Pompée dans leurs affaires intérieures, provoquée par la discorde entre les partisans d'Hyrcan II et d'Aristobule II.

Il ressort de ce qui vient d'être dit que notre livre a une allure populaire et s'adresse au grand public. Mais, vu la grande compétence de l'auteur dans ce domaine, même les spécialistes liront ces pages avec intérêt. Les traits essentiels du sujet n'y sont pas seulement mis en relief avec une grande sûreté de jugement, mais leur exposition est aussi parsemée d'observations personnelles qui en rehaussent le prix. C'est ce que l'on constate déjà dans le premier chapitre, où sont retracées de main de maître les origines du parti des pharisiens et de celui des sadducéens, qui ont joué un si grand rôle dans l'histoire juive, pendant la période qu'embrasse ce travail.

Le chapitre suivant raconte les péripéties variées qui se déroulèrent entre l'intervention de Pompée et la nomination d'Hérode comme roi des Juifs. Il est illustré par des citations bien choisies des Psaumes de Salomon, écrits par des pharisiens. On y constate la joie de ces derniers, inspirée par l'humiliation de la maison asmonéenne et du parti des sadducéens, qui soutenait cette maison. Mais bientôt y apparait aussi le revers de la médaille, les déceptions causées aux pharisiens par la domination romaine, qui poursuivait un tout autre but que les intérêts juifs. Le rôle d'Antipater, gouvernant sous le couvert du faible Hyrcan II, se conciliant habilement les faveurs des hommes qui occupent successivement le pouvoir dans la république romaine, déchirée par des partis rivaux, gagnant ainsi toujours plus en influence et préparant enfin une situation qui permet à ses descendants de s'emparer du gouvernement de la Palestine, — tout cela et d'autres traits intéressants de cette période de l'histoire juive, sont présentés d'une manière vivante et lumineuse.

Le chapitre qui se rapporte à Hérode le Grand est particulièrement réussi. Le portrait du roi est bien fidèle. Les différentes phases de son règne si mouvementé et si tragique, où l'intrigue, la passion et la rivalité entre les différents membres de la famille royale et de la cour, ont joué un rôle si important et si funeste, sont dessinées avec beaucoup de vérité historique et psychologique.

Les derniers chapitres complètent dignement les autres. Nous y apprenons à connaître le régime des descendants d'Hérode et celui des procurateurs romains, dont chacun laissait beaucoup à désirer. La figure du roi Agrippa, petit-fils d'Hérode le Grand, qui réunit encore une fois, pour quelques années, toute la Palestine sous son sceptre, est aussi fort bien dépeinte. Le sujet s'y prêtait d'ailleurs admirablement : Agrippa après une jeunesse plus que légère, ayant cherché à se con-

duire en roi pieux à Jérusalem, et ayant, de plus, joué à la fois le rôle de bon Juif et de loyal Romain!

Le livre se termine par la description des péripéties tragiques du siège de Jérusalem et celle de la conduite des différents partis qui se combattent dans la ville sainte et qui aggravent la situation qu'ils prétendent sauver; par celle de la fin de l'ancien peuple juif et celle de la restauration du judaisme, sous une nouvelle forme, par le rabbinisme et le pharisaisme.

C. Piepenbring.

Franciscus Xav. Kortleitner. — **De polytheismi origine quae sit doctrina sacrarum litterarum patrumque ecclesiae.** — Oeniponte, Typis et sumptibus Societatis Marianae, 1911, 1 vol. grand in-8, ix et 150 pages. Prix : 4 fr. 50.

C'est ici un livre très savant, qui expose la doctrine biblique et celle des Pères de l'Église sur le polythéisme, avec force détails et citations dans la langue originale même. L'auteur n'est pas seulement bien au courant de la littérature sacrée et patristique, mais aussi des nombreuses publications modernes qui se rapportent au sujet. Quiconque s'occupe de celui-ci trouve donc, dans ces pages, une foule de renseignements précieux.

Mais ce travail souffre d'un vice radical. Il veut au fond réagir contre les résultats de l'histoire des religions, acquis par la méthode critique moderne, afin de sauvegarder l'opinion traditionnelle sur le développement religieux de l'humanité. Il cherche, en d'autres termes, à démontrer que la doctrine biblique et ecclésiastique, d'après laquelle les premiers hommes auraient connu et adoré le seul vrai Dieu, est conforme à la réalité. Par suite d'une chute ou dégénération du genre humain seulement, le monothéisme primitif se serait transformé en polythéisme.

Cette thèse est assurément celle des auteurs sacrés et des Pères de l'Église. Mais M. Kortleitner méconnaît qu'elle est une théorie postérieure, inspirée aux rédacteurs des livres bibliques par le monothéisme juif, qui prit le dessus vers l'exil, sous l'influence du prophétisme supérieur de ce temps. Dès lors, on crut généralement, parmi les Juifs, que le monothéisme fut professé par tous leurs ancêtres pieux, jusqu'à l'origine du monde, et on exposa l'histoire suivant ce point de vue récent. Mais

des faits nombreux, qu'on peut constater dans les vieilles sources des Saints Livres, montrent clairement qu'en réalité les anciens Israélites, même les plus fidèles, étaient aussi peu monothéistes que tous les autres peuples de l'antiquité. Ils croyaient, au contraire, à la multiplicité des dieux.

De bonne heure, sans doute, ils considéraient comme un devoir de n'adorer que Jahvé, le dieu particulier d'Israël. Mais c'était là simplement de la monolâtrie, qui supposait l'existence et l'action d'autres dieux, en dehors d'Israël. Ce n'était encore nullement du monothéisme. Après l'exil seulement, celui-ci prit définitivement le dessus parmi les Juifs. Ces faits sont tellement patents aux yeux de tout juge compétent et impartial, qu'aucune subtilité exégétique ou autre ne saurait les mettre sérieusement en doute. Aussi notre auteur, loin d'être à même de redresser les résultats de la critique biblique moderne ou ceux de histoire des religions, touchant la question traitée par lui, aurait besoin de reviser ses propres vues, d'après ces résultats, pour être dans le vrai.

C. Piepenbring.

Duncan Black Macdonald. — **Aspects of Islam.** — New-York, The Macmillan Company, 1911, 375 p., in-8°, 1 dollar 50.

Sans vouloir exprimer une opinion sur l'utilité et l'efficacité des efforts des missions chrétiennes parmi les peuples qui professent l'Islam, on peut constater que ces efforts n'ont produit jusqu'ici qu'un résultat peu en rapport avec l'énergie déployée.

Cela est reconnu par les meilleures autorités en la matière. Nous nous bornerons par conséquent à quelques témoignages, empruntés à la littérature *tout à fait récente*. Lord Cromer, qui est plutôt une autorité pour les questions concernant l'Égypte qu'un protecteur de l'Islam, émet comme fruit d'une observation poursuivie pendant une longue suite d'années, l'appréciation suivante : « Il n'y a presque pas de cas de conversion au Christianisme parmi les classes éduquées », et il déconseille délibérément d'ébranler les traditions religieuses de la population : « C'est un travail dangereux — politiquement, socialement et moralement — de jouer avec les croyances religieuses d'une nation tout entière »[1]. Le professeur Snouck Hurgronje, le plus profond con-

1) The Earl of Cromer, *Modern Egypt*, Londres, 1908, t. II, p. 230, 234.

naisseur de l'Islam sous le rapport théorique, historique, social et de politique pratique, a fait récemment quatre conférences à l'Académie administrative des Indes néerlandaises. Dans une de ces conférences il a touché au problème des missions et, tout en reconnaissant et en appréciant l'esprit de sacrifice manifesté par ces efforts dans la mère-patrie, il constate ce fait : « qu'il y a peu d'espoir de succès importants pour les missions chrétiennes, dans des pays pénétrés du souffle de l'Islam »[1]. Un autre arabisant, M. C. H. Becker, professeur de science islamique à l'Institut Colonial de Hambourg, un des juges les plus compétents et les plus impartiaux sur cette question, a fait une conférence au troisième Congrès colonial allemand, où il émet comme conclusion, que, sur le terrain de la colonisation allemande en Afrique, la mission représente un effort « dont la réalisation, même dans des régions purement païennes, se heurte à de grands obstacles, mais qui constitue dans les pays islamisés l'utopie la plus complète. La mission parmi les Mahométans est la branche la plus épineuse de toute œuvre missionnaire. On ne peut compter sur des résultats appréciables que dans des circonstances extrêmement favorables et après un long travail ; c'est là une des conclusions les plus certaines de l'histoire des missions »[2].

Et, en effet, les rapports que les missionnaires eux-mêmes ont donnés, à leur Congrès au Caire (1906), sur les résultats et les perspectives de leur activité parmi des peuples professant l'Islam ne laissent pas une impression optimiste[3]. Le savant hambourgois que nous venons de citer, a développé, dans une conférence devant l'Union Coloniale Française, le 22 janvier 1910, les raisons pour lesquelles la mission ne peut pas faire concurrence à l'islamisation qui se poursuit sans relâche, et cela même chez les païens de l'Afrique centrale. Cet auteur a, en même temps, constaté le fait remarquable, fondé sur l'expérience, que « malgré la sérieuse action de l'administration allemande, de la morale européenne et de la religion chrétienne, c'est encore la religion de l'Islam, cette confession étrangère aux Nègres, qui sans cesse gagne du terrain.

1) Dr C. Snouck Hurgronje, *Vier Voordrachten gehouden in de Nederlandsch-Indische Bestuursacademie*, Leyde, 1911, p. 85. Les conférences traduites en français dans la *Revue du Monde musulman* (juin 1911), traitent de « La Hollande et l'Islam »

2) C. H. Becker, *Staat und Mission in der Islampolitik* (Verhandlungen des dritten deutschen Kolonialkongresses, Berlin, 1910, p. 644).

3) *The Mohammedan World of to day*, 1906.

Ne devrait-on pas s'attendre à ce que la pénétration européenne de l'Afrique opposât un fort obstacle à l'Islam? Cependant l'expérience, non seulement de l'Allemagne, mais de toutes les puissances européennes, enseigne le contraire... Plus nous obtiendrons de chemins de fer (en Afrique), plus énergiquement l'Islam poussera en avant »[1].

Malgré le peu de succès que puisse revendiquer la mission dans les pays musulmans, il n'a pas manqué d'hommes, depuis plusieurs dizaines d'années, qui, suivant l'exemple de Ion Keith-Falconer[2], aspirent à rompre la tradition religieuse du monde musulman au profit de l'expansion du christianisme. Leurs efforts sont appuyés matériellement et rendus possibles par des fondations et des sociétés.

Les conférences dont nous annonçons ici la publication, doivent leur existence à une fondation de ce genre en Amérique. Pour honorer la mémoire de M. Charles M. Lamson, docteur en théologie, président de l'American Board of Commissioners for Foreign Missions, plusieurs de ses admirateurs ont constitué un fonds, il y a cinq ans, destiné à organiser chaque année une série de conférences sur des sujets touchant à la science des Religions, avec la préoccupation d'instruire les missionnaires partants. Cet enseignement spécial était donc destiné en premier lieu à documenter les missionnaires sur les religions et les coutumes des peuples au milieu desquels ils se proposaient de s'établir. Les conférences, qui ont lieu au séminaire théologique de l'Université de Hartford (Connecticut) ont été inaugurées par Jevons sur la science comparée des Religions, et ont été continuées par De Groot qui a étudié la Religion de la Chine. En 1909, on se proposait d'instruire les candidats aux missions chez les Musulmans. Les auditeurs devaient être orientés et renseignés sur la nature et le caractère de l'Islam, sur la vie spirituelle des adeptes de cette religion et sur les formes suivant lesquelles cette vie se manifeste. Mes rapports avec les professeurs de la florissante Faculté théologique de Hartford, pendant ma visite dans cette ville en l'automne 1904, comptent parmi les plus précieux souvenirs de mon séjour aux États-Unis en compagnie de l'inoubliable Jean Réville. Cette institution peut se réjouir de compter parmi son corps enseignant un arabisant aussi accompli que Duncan B. Macdonald. On ne

1) *Der Islam und die Kolonisierung Afrikas* (Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 19 février 1910).

2) Voir : Rev. R. Sinker, *Memorial of the Hon. Ion Keith-Falconer*, 5e éd., Cambridge, 1888.

pouvait confier à un savant plus compétent l'exécution du programme des Hartford-Lamson-Lectures pour 1909. Nous avons déjà eu l'occasion d'apprécier ici même (t. XLVIII, p. 283 et suiv.) son *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New-York, 1903). Depuis, M. Macdonald a pénétré plus profondément encore les conditions psychologiques des phénomènes religieux de l'Islam[1], pénétration dont il avait déjà fait preuve autrefois dans ses études sur Ghazali. Il a atteint à la racine même et aux motifs les plus intimes de la vie religieuse de l'Islam. A cela il joint une connaissance approfondie de la littérature populaire de l'Islam, ce qui le garantit contre une conception unilatérale de la doctrine religieuse, pétrifiée dans le dogmatisme.

Le livre dont le titre figure en tête de cette analyse, se propose bien, d'après son objet immédiat, l'enseignement des candidats-missionnaires, mais toutefois il a, indépendamment de cet objet extérieur, sa valeur particulière comme exposé de la conception musulmane du monde et comme description des forces sociales qui dominent dans la vie de l'Islam. Ce n'est que dans l'introduction qui précède les conférences et à la fin du livre, que l'auteur donne aux hommes qui se destinent à la mission parmi les musulmans, des conseils pratiques sur la préparation scientifique, nécessaire ou désirable pour cette tâche. Partout ailleurs la composition du volume reste tout à fait indépendante des intérêts spéciaux des missions.

L'auteur possède le don heureux d'un exposé vivant, le talent de traiter de matières complexes sous une forme facilement accessible. Et ces matières ne sont pas moins nombreuses dans l'Islam dogmatique que dans les autres systèmes religieux dogmatiquement organisés. Il trouve toujours le ton et il maintient le style qui donnent un charme particulier aux conférences anglaises sur des thèmes scientifiques. C'est un avantage qui signale surtout la littérature enseignante de l'Écosse; or, M. Macdonald est d'origine écossaise et gradué de l'université de Glasgow. La vivacité de l'exposé est encore accrue, dans le présent livre, par le fait d'une circonstance spéciale. Nos lecteurs connaissent probablement l'usage des universités américaines qu'on désigne sous le nom de « Sabbath-year. » Le professeur américain a le privilège, après chaque période de six ans de service, de jouir d'une année de congé complète. Immédiatement avant de faire ses Lamson Lectures, M. Macdonald a

1) *The Religious Attitude and Life in Islam*, Chicago, 1909.

pu séjourner pendant un « Sabbath-year » tout entier, au delà de l'Océan, dans les pays musulmans de l'Orient. Il a pu ainsi compléter sa connaissance théorique et littéraire des problèmes musulmans par l'expérience vécue et par l'observation immédiate. Partout dans le livre on s'aperçoit indéniablement de ce perfectionnement de ses études. Sa documentation est fondée plutôt sur l'expérience personnelle que sur des témoignages littéraires, bien que ces derniers ne fassent pas défaut non plus. « Ce que j'ai à vous dire — il oriente ainsi ses auditeurs (p. 20) — n'est pas uniquement emprunté à ce que j'ai *lu*, mais encore à ce que j'ai *vu*, à mes rapports avec les musulmans ». Ce mode de documentation, qui domine dans le livre, a pour résultat que cet ouvrage est fort éloigné de constituer un développement systématique du sujet et qu'il se fonde plutôt sur des *impressions*. Cela se sent dès le premier chapitre. Sous le titre de « L'Orient musulman » (p. 16-45), il établit les raisons de la difficulté d'obtenir des informations personnelles dignes de foi, et il parle, en s'appuyant sur sa propre expérience, des erreurs qui ont souvent cours sur les choses musulmanes, et dont la correction devient possible par l'observation personnelle de la vie musulmane. Le second et le troisième chapitres traitent de *la personne et la vie de Mohammed* (p. 46-76), du *Coran* et de *l'attitude des musulmans à l'égard du Prophète* (p. 77-114). L'auteur rend pleinement justice à la sincérité du Prophète : il l'appelle « une âme dévote » (p. 72) et « un poète enivré de Dieu » (a God-intoxicated poet, p. 187). Il s'efforce de s'approcher du prophète d'un point de vue psychologique et il analyse les facteurs de la conscience prophétique de Mohammed, tout en reconnaissant la grande distance qui existe entre cette conscience et celle des prophètes bibliques. Il s'occupe aussi des hypothèses historiques sur l'apparition de Mohammed. Toutefois je n'attache pas grande importance au contact avec des ermites chrétiens « dans le désert syrien » (p. 63). Il est plus que douteux qu'il ait visité des églises chrétiennes (p. 65), ou que même le chant du *Magnificat* ait eu une influence sur lui (p. 214). Ces hypothèses ne sont pas indispensables pour expliquer les influences chrétiennes sur le Prophète. Il faut aussi éliminer quelques emprunts chrétiens affirmés par l'auteur. La salutation *Salâm* par exemple, ne peut être ramenée à cette source. On a prouvé, par les anciens poètes arabes, que cette formalité était d'usage chez les Arabes, comme chez les autres Sémites, longtemps avant Mohammed (*ZDMG*, t. XLVI, p. 22). J'estime encore qu'il est téméraire de vouloir chercher un rapport entre la conception du Coran dans sa qualité de

« Parole de Dieu, incréée depuis l'éternité » et l'idée chrétienne du *logos* (p. 107). Récemment, mais dans une autre direction que celle choisie par l'auteur, Hubert Grimme a voulu relever la même idée (c'est le *amr*) dans le Coran, et l'expliquer par des influences sud-arabes, où il s'efforce de trouver des facteurs décisifs des plus anciens faits religieux islamiques[1]. Je ne comprends pas bien comment l'auteur se représente le Logos coranique au sens de Mohammed. La doctrine théologique de *la nature incréée* du Coran (p. 106) ne nous fournit ici qu'un très faible secours. Car justement les Hanbalites, qui s'opposent à toute influence étrangère, sont les défenseurs les plus fanatiques de cette thèse, tandis que les Mu'tazilites, ouverts aux idées hellénistiques, n'en veulent rien admettre, et font décréter, comme dogme d'État, par le khalife Ma'mûn et par deux de ses successeurs, « *la nature créée* de la parole de Dieu ».

Tous ceux qui ont à caractériser la doctrine du Prophète font toujours bien ressortir que Mohammed n'a pas érigé un système théologique harmonique en soi et exempt de toute contradiction, et que le Coran apporte des conceptions contradictoires sur quelques-unes des doctrines les plus importantes de la religion, par exemple du libre arbitre (voir p. 187). Récemment, j'ai pris moi-même ce fait comme point de départ de mon essai sur l'évolution dogmatique de l'Islam[2]. Pourtant je ne crois pas que cette indécision tienne à la conception transcendante que Mohammed se forme de Dieu. Jamais il n'a envisagé le rapport entre Dieu et le Monde autrement que d'un point de vue dualiste; jamais son dieu ne cesse d'être *extraterrestre*. Je ne suis pas d'avis que les endroits du Coran cités par l'auteur (p. 75) puissent prouver que le prophète eut aussi parfois des penchants *monistes* (voir p. 185). L'omniprésence de Dieu (*sourate*, 2, v. 109) est loin d'être du monisme, et lorsque Mohammed proclame à plusieurs reprises qu'Allah est « la Vérité » *al-haqq* comme Jérémie, X, 10), ceci ne peut pas signifier qu'il soit l'unique *réalité*. Mohammed était fort influencé par les idées gnostiques, mais cela constitue justement un argument contre sa déviation du dualisme. Des néoplatoniciens musulmans (p. 143) et des *Soufis* ont introduit leur doctrine moniste (*wahdâniyyat al-wudjûd*) dans le Coran; mais leur exégèse n'indique pas le sens véritable des paroles de Mohammed.

Dans le quatrième chapitre (p. 115-144), l'auteur donne sous le titre

1) *Mélanges Nöldeke*, p. 453.

2) *Vorlesungen über den Islam*, p. 80 et suiv.

de *Théologie et métaphysique musulmanes* un résumé des questions dont traite la doctrine divine des musulmans. L'examen d'autres chapitres de la dogmatique l'aurait conduit trop loin et éloigné du but proposé. Conformément à l'objet des conférences, il était aussi d'un intérêt plus immédiat de montrer le point de vue qu'occupe le dogmatisme musulman par rapport à l'*unité interne* de l'Être divin. « Est-il nécessaire (pour le musulman) de croire que l'unité intérieure soit propre à l'essence d'Allah? Je dois déclarer que, tout au moins dans les traités théologiques ordinaires, cela n'est pas réellement décidé... Pour autant que j'ai pu le voir, je n'ai trouvé dans la théologie musulmane aucune preuve satisfaisante que l'essence d'Allah doive être nécessairement d'une unité interne. C'est-à-dire, je ne vois point que ces traités aient logiquement refuté en Allah la possibilité de la trinité chrétienne, même si nous considérons cette dernière comme une division dans l'essence » (p. 136). L'auteur qui a étendu ses expériences parmi les musulmans, sur ce point aussi, a sans doute appris que les musulmans, les orthodoxes autant que les rationalistes, repoussent le plus péremptoirement la moindre nuance de la suspension de l'unité dans l'être divin, et que sous ce rapport ils ne se préoccupent pas des subtilités d'une unité interne ou externe. Aussi la littérature théologique ne fait-elle pas ces distinctions sur la nature de Dieu. On ne peut pas confondre ce problème avec celui des attributions. Ce ne sont que les dogmatistes chrétiens qui, dans leurs polémiques contre des adversaires musulmans, ont apporté les points de vue des *Modes* (ahwâl) et des *Propriétés*[1]. Il n'y a pas pour le musulman d'accommodement sur ce point, ni pour le savant métaphysicien, ni pour le dogmatiste, et non plus pour le simple homme du peuple.

L'auteur se trouve dans son véritable élément dans les cinquième et sixième chapitres (p. 145-209), qui traitent de la vie mystique et qui constituent sans aucun doute la partie la plus instructive de cet ouvrage intéressant. Ici, il a largement l'occasion d'appliquer aux facteurs psychologiques de la phénoménologie religieuse l'analyse subtile qu'il nous a toujours été si agréable de trouver dans ses travaux antérieurs. Il y a de plus ici des renseignements intéressants sur ses rapports avec des derviches, ses expériences sur leurs exercices « Dzikr » qu'il n'a pas observés avec le regard du touriste curieux, mais avec celui de

1) Voir par exemple : Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahja ibn Adî*, Münster, 1910, p. 24 et suiv.

l'historien averti des religions. Il nous donne la substance de ses conversations avec un néophyte chrétien, qui est souvent mentionné dans le livre et qui sortait du dervichisme musulman (p. 168, 206). Il parle aussi de Taufiq, le *Scheikh-al-Bekri* actuel, ce généralissisme du dervichisme en Égypte, homme pénétré de culture française (p. 180 et suiv.). Pour caractériser ses vues religieuses, il eût pu encore ajouter que ce moderniste musulman a écrit un traité où il démontre que l'Islam est accessible au progrès et cherche à établir que cette religion est destinée à devenir la religion universelle de l'avenir[1].

Nous devons mentionner aussi l'exposé des forces historiques et des influences extérieures qui ont agi sur la formation du Soufisme l'ascèse chrétienne, le néoplatonisme, le bouddhisme. Toutefois, l'auteur semble aller trop loin, quand il cherche déjà les cellules primordiales du Soufisme dans les prédications de Mohammed. Jamais les phénomènes du prophétisme n'ont été pris d'une manière plus mécanique et plus éloignée de tout mysticisme, que par Mohammed. L'ascétisme chrétien a eu sans doute une grande influence sur l'origine du Soufisme et sur l'élaboration de sa conception du monde. Ce n'est que dans des générations ultérieures que des influences néoplatoniciennes et panthéistes modifient les conceptions religieuses réalistes de l'Islam originel et s'affirment plus ou moins ouvertement dans la littérature traditionnelle[2]. Comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut, on ne peut rencontrer ces idées dans le Coran que si on accepte pour ces textes l'interprétation des Soufis eux-mêmes (p. 186-190), qui naturellement avaient intérêt à prouver que leur doctrine était en concordance avec le Coran. Mais l'historien doit s'en tenir au Zâhir.

L'action puissante du Soufisme sur l'Islam orthodoxe qui se figeait dans l'observation ritualiste et dogmatique, a commencé vers la fin du XIe siècle avec Al-Ghazâlî. L'auteur l'intitule à bon droit « le grand théologien constructif », car ce n'est que par son action retentissante que les points de vue soufis ont été introduits dans l'Islam orthodoxe. De nos jours, Macdonald est un de ceux qui connaissent le mieux les œuvres de cet homme, et il est mieux placé que quiconque pour nous indiquer sa position dans l'évolution religieuse musulmane. C'est aussi avec grand intérêt que nous avons lu les pages (p. 194-203) qu'il a consacrées, dans le cadre du Soufisme, à l'influence de ce grand penseur religieux.

1) *Al mustaqbal lil-islâm*.
2) Voir mon essai dans *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII, p. 317 et suiv.

Les deux chapitres sur la vie mystique ont mis l'auteur à même de traiter en passant quelques points jusque là à peine abordés. Ainsi, par exemple, la question de savoir si des non-musulmans trouvent accueil dans les associations de derviches (p. 155 et suiv.), question qui est résolue différemment dans les différents ordres de derviches. Ainsi l'explication très importante, sur la conception de l'Église dans l'Islam opposée à celle de l'Église dans le christianisme (p. 177). La sentence traditionnelle (citée p. 188, ligne 3 en bas) sur le rapport graduel entre le rêve et la prophétie, est empruntée au Talmud de Babylone (*Berâkhôth*, f. 57b, milieu).

Mohammed mentionne souvent les Écritures saintes des Juifs et des Chrétiens. Pourtant il avait, même encore à Médine, une idée très confuse de ces Écritures. Il considérait p. e. les Évangiles comme un livre qui contient des lois (Sour. V, 51). Le septième chapitre du livre qui nous occupe présente d'une manière très attrayante un tableau des idées de Mohammed sur les livres révélés des juifs et des chrétiens, dans lesquels, croyait-il, son apparition était annoncée (p. 215, ligne 9 ; il faut lire VII au lieu de VI). Le sens véritable des Écritures aurait été obscurci par une fausse interprétation et par une application inexacte. La théologie musulmane s'est beaucoup occupée de rapporter des textes bibliques pouvant s'appliquer à l'apparition de l'Islam. Dans une mesure plus grande qu'al-Birûnî, dont l'auteur reproduit les témoignages bibliques (p. 234 suiv.), et antérieurement à lui, Ibn Qouteiba (mort en 889) a dressé l'inventaire complet de ces textes pour autant qu'ils étaient accessibles de son temps[1]. M. Macdonald jette un coup d'œil sur la littérature polémique, très développée des musulmans, s'occupant des erreurs dans les Écritures bibliques. Le Promachos sur ce terrain a été l'Andalou Ibn *H*azm (p. 238 et suiv.), un des plus anciens représentants d'une sorte de critique biblique. De ces documents Ibn *H*azm conclut que les accusations de falsification des textes ne se rapportent pas seulement à l'interprétation, mais que le texte même des Livres ne peut d'aucune manière être le véritable texte révélé par Dieu. Sous ce rapport l'auteur traite aussi de la Christologie de l'Islam, influencée par les sectes hérétiques ainsi que par le docétisme.

Jusque là le livre s'occupe principalement des événements religieux. Dans les trois derniers chapitres ce sont les faces politiques et sociales du problème musulman qui passent au premier plan.

1) Chez Brockelmann, dans *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, t. III, p. 46 et suiv.

Le huitième chapitre aborde, sous le titre de *L'activité missionnaire des musulmans* (p. 250-288), les rapports de l'Islam avec le monde non-musulman, depuis les débuts jusqu'à nos jours, l'expansion guerrière et pacifique de l'Islam. (La doctrine des *hadîth*, mentionnée à la page 273, ligne 17, est déjà exprimée dans le Coran même, *Sour.* V, 56). Ici l'auteur développe de remarquables considérations sur le caractère des mouvements politiques modernes chez les peuples musulmans, comme celui des Jeunes-Turcs ou du parti nationaliste en Égypte, et sur leurs diverses attitudes à l'égard de l'Islam.

Dans le neuvième chapitre, *Les idées musulmanes sur l'éducation* (p. 288-322), l'auteur nous donne comme fruit de son expérience personnelle, des informations sur les programmes d'instruction élémentaire et supérieure, ainsi que sur les idées des penseurs musulmans les plus éclairés (Ibn Khaldoun et d'autres) au sujet de l'éducation de la jeunesse.

Le dixième chapitre enfin nous apporte des considérations sur *La part de vie intérieure dans l'Islam*, sur les superstitions qui ont cours, sur l'esprit dont les exercices religieux sont pénétrés, sur le rôle éminent que le culte des saints joue dans ces exercices, sur la place occupée par les contes populaires et érotiques dans la nourriture de l'esprit des masses populaires (p. 323-357). L'objet des conférences exigeait que l'auteur conclût par quelques mots sur la manière dont le missionnaire doit se conduire à l'égard des manifestations de l'âme populaire (p. 358-362). Il lui recommande, au lieu d'une critique hautaine, de pénétrer avant tout subjectivement la mentalité populaire et de faire preuve de sympathie pour sa nature particulière et ses manifestations.

Nous quittons le dernier livre de M. Macdonald avec l'impression qu'il nous a offert une lecture attrayante autant qu'instructive et qu'il a en même temps apporté nombre de points de vue nouveaux sur les problèmes musulmans traités. Sans doute il ne pouvait pas se proposer d'embrasser complètement le thème de l'Islam, que ce fût seulement sous le rapport systématique ou historique. Il a plutôt considéré les choses d'une certaine hauteur, pour permettre au regard de ne se poser que sur les sommets saillants. Le livre possède une particularité commune à la plupart des ouvrages de ces derniers temps, dans la littérature de langues diverses, qui offrent un tableau d'ensemble de l'Islam : il s'occupe surtout de l'Islam *sunnite*. Pourtant, pour bien comprendre le développement de l'Islam, il est d'une importance capitale de le comparer à cette autre branche de l'Islam, à l'Islam

schî'ite. La connaissance du monde intellectuel de cette forme parallèle constitue une exigence impérieuse de toute étude islamique, qu'elle poursuive des objets théoriques (histoire des religions) ou des objets pratiques, comme c'est le cas par exemple pour les auditeurs des Hartford-Lamson-Lectures. Un chapitre sur le *schî'isme* aurait été par conséquent un complément désirable à ce livre riche sous plusieurs rapports.

Dans un temps, où le problème de l'Islam devient au point de vue politique et colonial d'une actualité de plus en plus pressante, un tel livre est particulièrement propre à provoquer de l'intérêt dans les milieux les plus étendus.

I. Goldziher.

Friedrich Traub. — **Theologie und Philosophie**. — Un vol. in-8° de viii et 235 pages. Tubingen, J. C. B. Mohr, 1910 (5 marks).

Ce volume a pour sous-titre « recherche sur les rapports de la philosophie théorétique avec le problème fondamental de la théologie » : c'est assez dire quel est son contenu. Il y a de longues années déjà que l'auteur s'occupe des questions relatives aux rapports de la philosophie et de la théologie, et il les examine ici d'un point de vue spécial : il limite son étude, d'une part au problème de l'existence de Dieu, de l'autre à la partie théorique de la philosophie, à l'exclusion soit de la morale, soit de la psychologie empirique.

Dans une intéressante introduction, où la question se trouve clairement et fermement posée, l'auteur définit les mots de : théologie, religion, foi, philosophie, dont il est en effet prudent de préciser le sens, puisqu'ils vont revenir sans cesse au cours de l'étude. Disons seulement que l'auteur se rattache à l'école que certains théologiens appellent, non sans quelque danger de confusion, *école expérimentale*. Pour lui la relation entre l'homme et Dieu est un fait donné d'où il faut partir pour établir la théologie. « La théologie, lorsqu'elle comprend bien sa tâche, écrit-il (page 8) ne prétend pas être autre chose que l'exposé de la foi, de son contenu et de son fondement ». Mais il sait se garder de l'excès où sont souvent tombés les « expérimentaux », et ne prétend nullement donner à son expérience religieuse une valeur théorique ; il sait que la théologie repose en définitive sur des « jugements de valeur » :

pardon de Dieu, grâce, piété, le seul fait de spéculer sur ces objets suppose que l'on en reconnait la réalité ou la valeur, car ici ces deux mots sont synonymes, ce qui n'est pas le cas dans les autres domaines de l'expérience.

L'idée chrétienne de Dieu sera donc étudiée dans son rapport avec les trois disciplines philosophiques dont s'occupe notre auteur : métaphysique, psychologie et théorie de la connaissance.

Avant d'aborder son sujet, l'auteur procède à une rapide enquête et il a l'heureuse idée, au lieu d'étudier « le positivisme » par exemple, sous une forme générale où personne ne veut ou ne peut se reconnaitre, de choisir quelques types représentatifs et de les étudier *in concreto*. C'est ainsi que nous apprenons à connaître trois défenseurs de la métaphysique, Paulsen, Wundt et Eucken ; deux positivistes, Avenarius et Mach ; deux représentants de la philosophie transcendentale : Windelband et Rickert. Ces analyses, suivies de brèves critiques, nous ont paru remarquablement exactes, mais un peu diffuses ; l'auteur se perd souvent dans l'exposé général du système, au lieu de ramener l'attention sur le problème spécial qui fait l'objet de son enquête.

M. Traub expose ensuite ses vues personnelles, et conclut en quelques pages. Disons seulement qu'il suit la voie tracée par Kant ; pour lui aussi, la philosophie a pour mission essentielle « d'écarter le *savoir* pour faire place à la *foi* ». La connaissance philosophique et la connaissance religieuse diffèrent par leur nature autant que par leur source ou leur objet ; elles se développent parallèlement, et la seule question qui se pose à la métaphysique est celle de leur unité. Cette unité est plus qu'une simple absence de contradiction, mais moins qu'une unité numérique ou une fusion qui ferait disparaître les caractères spécifiques de l'un et l'autre mode de connaissance ; Kant trouvait cette unité dans ce qu'il appelait *la primauté de la raison pratique*. Notre auteur la cherche plutôt dans ce fait que pour lui la foi est la présupposition nécessaire du savoir. La science comme la morale repose sur des postulats ; elle suppose que le monde est connaissable dans son ensemble, etc. ; or ces postulats sont en dernière analyse d'ordre religieux. « Le savoir lui-même repose sur un postulat dont le bien-fondé ne peut être affirmé que par la foi » (p. 226).

Dès lors il est facile de comprendre à quelles conclusions dernières l'auteur va aboutir. L'unité de la foi et de la science étant ainsi établie, il y a collaboration et harmonie entre la philosophie et la théologie, toutes deux étant conçues comme les sciences critiques et normatives

des réalités universelles, l'une dans l'ordre des connaissances théoriques, l'autre dans l'ordre des valeurs pratiques.

On le voit, l'œuvre de M. Traub appartient au domaine de la haute et large apologétique religieuse; elle intéresse le philosophe plutôt que l'historien. Cependant elle ne sera pas inutile à ce dernier, non seulement parce qu'on ne saurait être l'historien de la religion sans en avoir fait quelque peu la philosophie; non seulement parce qu'elle contient quelques pages qui constituent une sérieuse contribution à l'histoire de la pensée religieuse contemporaine; mais surtout parce qu'elle jette un jour très vif sur certaines formes de pensée ou de préoccupation religieuse, qui sont souvent une source de confusion et d'obscurité pour les historiens d'un christianisme quelque peu évolué. Les mots de foi, croyance, théologie, religion, métaphysique, philosophie religieuse y sont nettement distingués et définis, et peut-on prétendre à devenir un historien des formes modernes du Christianisme tant que l'on n'a pas défini des concepts d'une aussi fondamentale et universelle importance?

A.-N. Bertrand.

J. J. Gourd. — **Philosophie de la Religion**. Paris, F. Alcan, 1911. xix-311 pages.

L'ouvrage est précédé d'une préface, dans laquelle M. Boutroux fait ressortir l'originalité des conceptions de M. Gourd. Le livre lui-même se divise en deux parties d'importance inégale. Cette disproportion tient aux conditions mêmes dans lesquelles cette œuvre a été publiée. La première partie a été achevée par l'auteur, ainsi que la moitié de la seconde; mais les trente dernières pages ont été restituées par les éditeurs, qui les ont empruntées soit à un autre ouvrage de M. Gourd (« Les Trois Dialectiques », 1897) soit aux notes des cours dont le livre est une mise au point.

Les idées directrices sont faciles à dégager. Le domaine religieux n'est déterminé ni par la fantaisie, ni par les besoins de l'individu; c'est un domaine réel, que l'on peut déterminer objectivement, par une méthode philosophique, l'étude des éléments universels constitutifs de la réalité donnée. C'est l'*incoordonnable*. Cet incoordonnable n'est pas l'inconnaissable spencérien, car s'il ne peut être objet de science, il peut être

connu, intuitionné. On constate en effet qu'en chacun des quatre modes d'activité mentale, ayant tous pour but un agrandissement de l'esprit : activité théorique, pratique, esthétique, sociale, il y a un processus d'extension par coordination, qui s'appelle, selon le cas : science, morale, esthétique du beau, société, — mais qu'il y a à côté, ou plutôt au delà, un processus d'intensification par incoordination, qui s'appelle, selon le domaine considéré : absolu, sacrifice, esthétique du sublime, amour. Ce sont autant de « hors la loi », qui constituent le domaine de la religion.

La religion est donc à part des autres disciplines ; cependant, elle est en relation étroite avec elles, car le coordonnable et l'incoordonnable sont à la fois contradictoires et solidaires ; ce sont les deux faces inséparables, mais radicalement distinctes, de la réalité. Il y a plus : la coordination, surtout la coordination théorique, suppose l'incoordonnable. Le coordonnable, c'est la nature ; l'incoordonnable, c'est le surnaturel.

Car il est du plus grand intérêt de considérer que pour M. Gourd, *la religion, c'est le surnaturel*. A plusieurs reprises, il s'élève contre l'idée d'un *christianisme raisonnable*. C'est un des aspects originaux de sa pensée que cette revendication de l'absolu, de l'irrationnel même, du hors la loi, du mystère.

Remarquons enfin que cette philosophie de la religion n'est pas une théodicée : « Ce n'est pas Dieu qui doit déterminer la religion, c'est la religion qui doit déterminer Dieu. » Voilà pourquoi la première partie de l'ouvrage, « le domaine religieux », est beaucoup plus importante que la seconde, « la doctrine religieuse », et la détermine entièrement.

On ne peut examiner en détail les chapitres où M. Gourd détermine les quatre incoordonnables. L'incoordonnable théorique s'oppose au coordonnable comme l'immédiat, le différent, le spontané, le discontinu, l'absolu s'oppose à la répétition, à l'identité, à la nécessité, à la continuité, à la relation. Il est le nouveau, l'imprévisible, siège de mystère et objet d'espérance. Qu'il soit un élément de la vie religieuse, ce n'est pas douteux : car il représente cet aspect du réel, inexplicable et pourtant positif, qui échappe à l'intelligence scientifique et que toutes les religions ont revendiqué comme leur bien propre. On voit donc que, sur ce point, la philosophie de la religion, selon M. Gourd, est à égale distance d'une justification sentimentale de la foi, et d'une théologie rationaliste : la première serait peu de chose, en face de cette constatation que *c'est l'incoordonnable lui-même qui sert de fondement*

à la coordination (et M. Gourd le montre, par une dialectique quasi leibnizienne, en plaçant des déterminations qualitatives à la racine des déterminations quantitatives), la seconde, de son côté, n'est qu'une métaphysique inférieure au vrai plan de la religion, celle-ci étant au-dessus de toute coordination intellectuelle.

L'incoordonnable pratique, c'est le *sacrifice*, qui, au delà de la loi, intensifie la volonté par incoordination. Il n'obéit pas à l'idée du plus grand bien, il n'est pas moral, pondéré, réfléchi; c'est un acte de pure liberté, une révolte. Et c'est par là qu'il est religieux, surtout chrétien. Le christianisme, avec la rédemption, affirme un critère hors la loi, au delà de la justice, au delà de toute équité; il veut un oubli radical et un pardon absolu. — Dans l'esthétique, qui a pour domaine la sensibilité, le beau étend le plaisir par coordination, par harmonie, tandis que le sublime l'intensifie par violence et par incoordination. Or, la religion est toute sublime : témoin l'hébraïsme; ici, la parenté des deux émotions respectives fait la preuve.

Enfin, il y a l'incoordonnable social. La religion, qui a d'abord englobé toute la vie sociale, tend à s'en séparer. La société est une coordination; la société se développe dans la mesure où elle se laïcise, c'est-à-dire où elle étend son réseau de relations rationnelles et contractuelles; mais que coordonne-t-elle? Des consciences individuelles, que par conséquent elle suppose, comme des réalités qualitativement irréductibles donc, incoordonnables. Or, du choc de ces consciences jaillit un élément nouveau : l'amour, qui met l'accent sur ce qu'il y a d'irréductible, entre elles; la société de l'amour, qui est le vrai fondement de la société civile, est fondée sur l'incoordonnable; et c'est, en dépit des Églises, la vraie Cité de Dieu, où sont glorifiées les différences individuelles irréductibles.

Le mysticisme rassemble en un faisceau tous ces hors la loi; le mysticisme, « c'est l'aspiration à un hors la loi supérieur à tous les autres, dominant l'opposition loi — hors la loi. C'est la fonction unificatrice de la vie religieuse ». Il veut — comme dirait W. James — une « réaction totale ».

La doctrine religieuse est ainsi déterminée : le Dieu de la théologie traditionnelle ne peut convenir, car il exprime beaucoup plus le coordonnable que l'incoordonnable; outre que ses attributs sont souvent contradictoires entre eux, il a pour unique fonction d'être la clé de voûte du système de la coordination par la loi. Il faut donc un Dieu qui soit d'accord avec le hors la loi : et non pas qui soit la cause des hors

la loi (car ce serait encore de la loi, de la causalité), mais qui soit le hors la loi lui-même. Ce Dieu est immanent, puisque l'incoordonnable est un aspect du réel, comme le coordonnable en est un autre : Dieu et la nature, voilà le réel ; mais Dieu reste surnaturel, donc religieux. Ce Dieu est transcendant, par notre propre effort : car nous éliminons la représentation du coordonnable en accumulant les hors la loi dans notre pensée. Et ce Dieu est personnel, car il unit en lui le sujet et l'objet, comme une conscience. Mais il faut concevoir cette personnalité symboliquement ; nous choisissons un hors la loi (par exemple la personnalité du Christ), et nous transportons sur lui notre Dieu transcendant. — Conclusions pratiques : essayons de fonder nos Églises sur le respect des différences individuelles, sur le hors la loi.

On reconnaîtra d'abord que cette courte « doctrine religieuse » n'est pas bien claire : l'auteur ne l'ayant pas écrite lui-même (surtout la fin), on n'insistera pas. Aussi bien, n'est-ce pas l'essentiel de l'œuvre. — On saisit sans peine les influences particulières que révèle ce livre : celle de la pensée religieuse protestante, plus que de la théologie proprement dite, avec l'apport considérable des doctrines anti-intellectualistes et intuitionnistes de l'expérience religieuse qui y dominent depuis quelques années ; — et celle de la philosophie de la liberté, selon Renouvier et Secrétan.

C'est bien ici une *philosophie de la religion*, avec ce que le mot comporte d'individuel et d'esthétique. M. Gourd montre contre Sabatier l'insuffisance de la psychologie et de l'histoire à fonder la pensée religieuse ; et c'est pourquoi, insistant sur ce qu'il y a de proprement surnaturel dans la religion, il ne peut se satisfaire de la psychologie ni de la sociologie religieuses. C'est une *philosophie*, au sens traditionnel du mot, et nullement une contribution à la science des religions. Beaucoup de dialectique, d'analyse, de réflexion logique, d'effort constructif ; peu d'observations, d'exemples, de faits. Faut-il dire avec cela que la religion est considérée non pas dans son sens historique, dans son évolution, mais comme la croyance personnelle d'un chrétien, d'un protestant extrêmement libre vis-à-vis des formes traditionnelles de sa foi ? Cela expliquerait bien cet accord, à vrai dire surprenant sans cette remarque, entre la philosophie du hors la loi et la religion elle-même. Vraiment, cette religion si évoluée, si dépouillée, peut-elle satisfaire les exigences d'une science des phénomènes religieux ? Nous ne le croyons pas.

L'étude des trois premiers incoordonnables ne présente pas de diffi-

culté de fond : il n'en va pas de même de celle de l'incoordonnable social. La conception même que l'auteur se fait de la société est bien particulière. Sous prétexte de combattre la théorie de la conscience collective, dont il ne voit ni la nécessité logique, ni la réalité, il la confond avec la théorie de l'organicisme social ; et il ne veut admettre d'autre réalité que celle des consciences individuelles. La société n'est qu'une valeur, un mode d'agrandissement de l'esprit, au même titre que la science ; elle semble suspendue à la bonne volonté individuelle. La société est une coordination, mais ce mot est ambigu : jusqu'alors, il a représenté l'activité de l'esprit en extension, peut-il maintenant représenter le déterminisme social, qui fait des phénomènes sociaux une réalité propre? L'auteur semble ne pas vouloir de ce sens : la société est alors réduite à n'être qu'une création contingente de l'esprit — peut-être une fin de la moralité. Mais alors cette sociologie n'est plus qu'une morale sociale contractuelle — louable d'ailleurs, mais reposant sur la base ruineuse (du moins ruineuse au point de vue positif) d'un individualisme radical. La société est fondée sur ce qu'il y a d'irréductible dans l'individu, c'est-à-dire sur du non-social. Et la religion (ce christianisme épuré et mystique qui la représente) est facilement mise hors de la société, puisque l'incoordonnable social (l'individu) qui en est un des éléments, est précisément non-social.

Quant à faire naître de cet incoordonnable social l'amour chrétien, c'est encore un résultat des prénotions chrétiennes impliquées dans cette conception de la religion ; car on pourrait tout aussi logiquement, plus peut-être, voir dans cet obstable à la coordination tout simplement la guerre, la guerre au sens proudhonien, au sens nietzschéen, la guerre libératrice, purificatrice, génératrice d'énergie, libre champ ouvert aux volontés fortes, la guerre domaine de l'imprévisible, du sacrifice et du sublime. — Cet exemple montre ce que de telles constructions ont de subjectif ; et, d'autre part, bien des choses que l'auteur présente comme irréductibles, comme des absolus, ne sont posées comme telles que parce que l'on se confine dans la pensée individuelle : certains impératifs, certains sacrifices, par exemple, pourraient recevoir au contraire une explication sociologique. Il n'est pas jusqu'à la conception même de la religion comme le domaine du *surnaturel*, conception si importante dans la pensée de l'auteur, qui ne soit justiciable de la sociologie, s'il est vrai que les religions soient fort antérieures à la distinction du naturel et du surnaturel.

Cependant, quelques réserves qu'il y ait à faire au point de vue scien-

tilique, le livre de M. Gourd est intéressant à plus d'un titre : d'abord, il témoigne d'une vigueur dialectique peu commune, et il manifeste un esprit habitué à manier les spéculations métaphysiques avec une force, une subtilité et un accent personnel qui, *mutatis mutandis* et presque en sens inverse, rappellent O. Hamelin. Ensuite, ce livre est caractéristique d'un état d'esprit individuel, d'un milieu et d'une époque ; c'est un témoignage de conscience. Contre les théodicées rationalistes, contre la psychologie religieuse habile à ramener aux formes de la psychologie générale les phénomènes religieux, contre la science positive et historique des religions, M. Gourd, avec une extrême liberté d'esprit, s'attache, non seulement à déterminer les conditions d'intuition du « hors la loi », mais encore à en déterminer la réalité objective. La religion n'est pas seulement une vie intérieure, c'est une philosophie de l'absolu.

Jean L. Schlegel.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Sertum philologicum Carlo Ferdinando Johansson oblatum. Festskrift tillegnad Karl Ferdinand Johansson, *på hans 50-årsdag den 16 september 1910.* — Göteborg (chez Wettergren et Kerber), 1910, in-8° 170 p. (plus une planche hors texte, et les pages de titre et table non paginées). — Des douze articles que renferme ce recueil offert à M. K. F. Johansson, le linguiste et indianiste bien connu d'Upsal, par ses compatriotes, amis ou anciens élèves, et organisé par M. E. Lidén, cinq touchent de près à l'histoire des religions et sont à signaler ici :

M. Jarl Charpentier, dans *The Leśyā-theory of the Jainas and Ājīvikas* (p. 20-38), expose avec une grande lucidité une curieuse théorie des jainas : celle des six *leçyā*, ou « couleurs » de l'âme.

M. Sam Wide, dans un article intitulé *Baum, Vogel und Axt* (62-69), examine quelques monuments qui, d'après lui, attestent chez les Grecs un culte des oiseaux associé au culte des arbres.

M. Nathan Söderblom, dans *Johannes Rudbeckius et les privilèges des prêtres païens* (p. 70-90), rappelle les idées hardies d'un évêque luthérien du XVIIe siècle.

M. O. A. Danielsson, dans la première des deux notes qui composent ses *Italica* (p. 81-104), étudie, avec sa rare compétence d'italisant, les formes compliquées et difficiles du nom du dieu *Mars*.

M. O. Lagercrantz, *Zur Herkunft des Wortes Silen* (p. 116-121), discute l'étymologie du nom dorien Σιλανός, ionien-attique Σιληνός, qu'il explique par le thraco-phrygien. M. Kretschmer a publié à peu près en même temps le même rapprochement, *Glotta*, II, 398.

A. Meillet.

Harold M. Wiener. — **The origin of the Pentateuch**. — Londres, Elliot Stock, 1910, 1 vol. in-8, v et 152 pages. — Voilà le troisième livre publié par notre auteur sur la question du Pentateuque. C'est un troisième plaidoyer pour défendre l'opinion traditionnelle à ce sujet contre la critique moderne. Mais ce plaidoyer est aussi peu probant que les deux autres. Il reproduit d'ailleurs, en partie, les mêmes arguments employés précédemment dans le but indiqué et rajeunis seulement quant à la forme. Il témoigne de la même suffisance de l'auteur et de son superbe dédain pour les critiques les plus autorisés de nos

jours, présentés comme des ignares, qui commettraient les confusions les plus grossières et ne verraient point l'évidence des faits, mis en évidence par lui.

En réalité, ces nouvelles études, qui doivent établir l'unité du Pentateuque et son origine mosaïque, ne peuvent que faire hausser les épaules à tous ceux qui sont quelque peu au courant de toutes les faces du grand et important problème dont il s'agit. Il ne convaincra que ceux qui sont persuadés à l'avance et qui ont, comme M. Wiener, le parti pris de ne pas démordre de la tradition. La science vraie ne saurait tirer aucun profit d'écrits aussi tendancieux, qui ont l'air d'appliquer la méthode historique, mais qui cherchent surtout à discréditer celle-ci.

On regrette la peine et la persévérance louables déployées ainsi pour soutenir une thèse surannée, qui n'a plus aucune chance de succès dans le monde savant. Puissent-elles enfin être consacrées à une meilleure cause.

C. Piepenbring.

Rudolf Kittel. — **Die alttestamentliche Wissenschaft** *in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichts*, Leipzig, Quelle et Meyer, 1910, viii-224 p., 6 planches et 10 illustr., 3 marks. — Un enseignement religieux est, on le sait, donné en Allemagne dans les écoles (*Volksschulen*) par les instituteurs. On se préoccupe de divers côtés de mettre cet enseignement « d'accord avec les résultats assurés de la recherche scientifique ». Pour répondre à ce désir, le ministère saxon du culte et de l'instruction publique a appelé M. Kittel à faire, devant un groupe d'instituteurs, six conférences sur les principaux résultats acquis par la science de l'Ancien Testament. Ce sont ces conférences que le professeur de l'Université de Leipzig publie, ainsi que les réponses qu'il a faites à quelques-unes des questions que lui ont posées ses auditeurs.

Cette brochure renferme d'excellents conseils, pleins de mesure, de bon sens et de tact pédagogique sur l'emploi à faire de l'Ancien Testament dans la formation morale et religieuse de la jeunesse. La préoccupation principale de l'auteur est de montrer que les récits bibliques conservent leur haute valeur éducative, quand même on adopte les conceptions nouvelles que suggèrent les recherches historiques modernes.

Le bilan que M. Kittel essaie de dresser des résultats de ces recherches — en passant en revue successivement les fouilles, les études d'histoire littéraire et enfin les enquêtes d'histoire religieuse —, intéressera d'autres lecteurs encore que les spécialistes de l'éducation. Ce tableau paraît juste dans les grandes lignes. Il a été tracé avec un souci scrupuleux de distinguer ce qui est certain de ce qui est vraisemblable ou seulement hypothétique. L'auteur — cela n'étonnera pas ceux qui connaissent ses travaux — se montre sévère surtout dans sa critique de la critique ; il ne range pas volontiers parmi les résultats assurés ou même plausibles de la science les conclusions qui s'écartent des conceptions traditionnelles. Peut-être, étant donné le but de l'ouvrage, eût-il été indiqué

de développer un peu moins les points où M. Kittel se sépare de la majorité des critiques et d'insister davantage sur ceux qu'admet la quasi unanimité des hommes compétents.

Adolphe Lods.

Theodor Wächter. — **Reinheitsvorschriften im griechischen Kult.** — Giessen, 1910 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, IX, 1). — M. Theodor Wächter a exposé et expliqué, dans ce volume d'environ cent cinquante pages, les nombreux cas et les divers procédés de purification prescrits par le rituel de la religion grecque. La pureté, à la fois matérielle et morale, était nécessaire à qui voulait entrer dans un sanctuaire, prier ou sacrifier ; à plus forte raison était-elle indispensable aux prêtres. Tels vêtements étaient purs, tels autres impurs ; la question de pureté se posait à propos des anneaux, des ceintures, de la coiffure, de la chaussure. Les principales causes d'impureté provenaient de la naissance des enfants, de la menstruation, de la maladie, de la mort, du meurtre ; tels animaux étaient impurs, telles plantes l'étaient aussi, et de même tels métaux. Il y avait des cas où les étrangers, les esclaves, les femmes, les hommes devaient être exclus des cérémonies du culte.

Tous les faits et tous les textes relatifs à ces diverses parties du sujet sont cités avec précision par M. Th. Wächter. Son livre évitera désormais maintes recherches de détail. Un index alphabétique, aussi complet que possible, en rend l'usage facile.

J. Toutain.

Karl Kircher. — **Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum.** — Giessen, 1910 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, IX, 2) — Le rôle du vin dans le rituel et la religion hellénique paraît avoir été considérable. Les libations de vin remontaient à une très haute antiquité ; elles étaient pratiquées pour solliciter la protection des dieux, pour les remercier de leur bienveillance ; elles avaient une valeur tantôt purificatoire, tantôt expiatoire ; elles avaient lieu, au moment du repas, en l'honneur du dieu que les Grecs appelaient Agathodaemon. Le vin était aussi employé, avec un caractère religieux, dans les rites du serment.

Comment ces libations étaient faites ; dans quels cas on se servait de vin pur ou de vin mélangé d'eau ; quel était le véritable caractère de cette offrande du vin à la divinité ; en quoi consistaient les fameux συμπόσια des Grecs ; quels étaient les gestes, les paroles, les attitudes traditionnels en de tels banquets ; à quelles règles spéciales (νόμοι συμποτικοί) devaient obéir tous ceux qui y prenaient part ; telles sont les principales questions qu'envisage et qu'étudie M. K. Kircher. D'après lui le vin doit son caractère et son rôle religieux à son analogie avec le sang : il aurait été de plus en plus utilisé comme un substitut du sang humain. M. Kircher cite plusieurs faits, qui semblent justifier sa théorie. Par exemple, le vin, d'abord mêlé de sang, puis pur, a remplacé le

sang qui primitivement scellait les contrats de fraternité entre deux individus.

L'étude de M. Kircher sur l'emploi rituel du vin dans l'antiquité est aussi complète qu'on peut le désirer. C'est une contribution fort utile à l'histoire des rites de l'antiquité classique.

J. Toutain.

A. Loisy. — **Jésus et la tradition évangélique.** 288 p. in-12, Paris, Nourry, 1910. — On trouvera ici reproduits, avec quelques éclaircissements, trois des chapitres les plus substantiels de l'introduction au Commentaire des Évangiles synoptiques. L'auteur y a condensé le fruit de ses analyses et de ses méditations sur les premières origines chrétiennes. Dans une préface nouvelle d'une cinquantaine de pages, il marque sa position, toute critique, à égale distance d'une crédulité naïve et d'un scepticisme enfantin. S'il ne pense pas que l'histoire évangélique doive être volatilisée en un mythe, il n'est pas d'avis, non plus, que son résidu solide puisse être utilement atteint par une dissection purement littéraire des sources. L'auteur marque également quelque défiance à l'égard de toute application superficielle de la méthode comparative, qui irait à atténuer l'originalité propre des ensembles à confronter. Par rapport à la question johannique, toujours débattue, M. L. concède à Wellhausen que le 4e évangile est probablement l'œuvre d'une école, plutôt que d'un seul auteur, mais il maintient l'unité relative de la pensée et l'absence de traditions proprement dites, distinctes de celles qui sont à la base des Synoptiques. — Au total, chef-d'œuvre de mesure et de finesse, digne d'une plume champenoise, et de celle-là.

F. N.

Grapin. — **Eusèbe. Histoire ecclésiastique, liv. V-VIII.** — Paris, Picard, 1911, 561 p., in-12, 5 fr. (Collection Hemmer et Lejay). — Sauf de rares vétilles (faute d'esprit, p. 252, l. 10, singulier pour pluriel, p. 49, l. 9, l'inverse p. 75, l. 15), le texte grec et la traduction française sont correctement imprimés. La version est sinon toujours très élégante, au moins exacte. On n'épiloguera pas sur νεᾶνις, rendu par « jeune fille » dans un contexte où le mot s'oppose à παρθένος (p. 69) ; « femme jeune » vaudrait mieux et M. G. n'en disconvient pas (p. 516). Pourquoi πλεῖστοι ὅσοι interprété « si nombreux », p. 251, ou « un très grand nombre » p. 431 où il s'agit de confesseurs chrétiens, signifie-t-il simplement « beaucoup » (p. 96), quand il s'applique à des martyrs hérétiques? Autre nuance pâlie p. 299, ch. III, dern. l. (dissentiment d'Étienne et de Cyprien). L'esprit critique du traducteur restera d'ailleurs hors de conteste pour qui lira, dès la première, les notes utiles et concises qu'il a groupées à la fin du volume. Elles renvoient très souvent, soit à d'excellents manuels, tel celui de Mgr Duchesne, soit aux sources et aux monographies les plus récentes.

F. N.

Frédéric Macler. — **Contes et légendes de l'Arménie** (*Petite Bibliothèque arménienne*), préface de René Basset. Un vol. in-16 de xv-196 pages. Paris, E. Leroux, 1911. Prix : 3 fr. — Comme l'indique M. R. Basset dans son instructive préface, l'intérêt de ce petit volume réside surtout dans le fait qu'on n'a pas suffisamment montré jusqu'ici l'importance de l'Arménie au point de vue du folklore et qu'on trouvera dans le choix de traductions de M. Macler les éléments d'une juste appréciation. On y verra l'Arménie servant d'intermédiaire entre le monde sémitique et le monde iranien. Même, se pose la question des rapports avec la Chine. Il n'est pas invraisemblable que les Arméniens, grands voyageurs et grands commerçants, aient parcouru eux aussi les grandes voies de l'Asie centrale et qu'ils puissent fournir à leur tour une contribution aux recherches suscitées par les découvertes récentes dans cette région. M. Macler consacre un chapitre (le XXIVe) à la question du *Tchinoumatchin* et du *Djenasdan* ou *Djenastan*, pays d'origine de la famille des Orpélians, où Saint-Martin reconnaissait la Chine.

Le recueil de *Contes et Légendes de l'Arménie* se divise en deux parties. La première comprend la traduction d'un choix de contes qui ont généralement été publiés en arménien dialectal ; la seconde, quelques légendes que l'auteur a recueillies sur place au cours de sa mission en Arménie, en 1909. Parmi ces dernières il faut noter quelques pratiques magiques contre le scorpion, le mauvais œil, etc., le nom de *Thoukh Manouk* « adolescent brun » donné à certains arbres touffus, généralement des noyers, objets d'une vénération particulière. Dans les contes eux-mêmes on retrouve de singulières croyances qui ont encore cours, comme celle qui admet que l'âme d'un individu habite un objet ou un animal, et que pour atteindre et tuer cet individu, il faut se saisir de l'objet ou de l'animal qui cache son âme.

R. D.

Documents illustrative of the Continental Reformation edited by Rev. B. J. Kidd, D. D., etc. — Oxford, Clarendon Press (London, H. Frowde), 1911, 742 p. 18°. — L'auteur a voulu procurer aux étudiants anglais désireux de se familiariser de plus près avec l'histoire religieuse de l'Europe au XVIe siècle un instrument de travail facile à manier et d'un bon marché appréciable. Déjà MM. Gee et Hardy avaient publié en 1896 un recueil analogue pour l'Angleterre seule, les *Documents illustrative of English Church History*. Le livre de M. Kidd comprend un choix des textes les plus divers, édits de souverains, recès de diètes, rescrits officiels, confessions de foi, liturgies, catéchismes, correspondances de théologiens, polémiques, etc. ; les pièces sont ou bien fournies en entier ou, plus souvent, par extraits seulement. L'idée en elle-même est bonne et le nouveau manuel rendra certainement des services surtout s'il ne détourne pas la jeunesse studieuse d'une étude plus complète des sources. Pour ce qui est de l'exécution du programme que l'auteur s'est tracé, il y aurait naturellement plus d'une observation de détail à

présenter sur le choix même des documents[1], sur la façon de les présenter[2], sur la langue dans laquelle il les incorpore à son ouvrage. Beaucoup de citations sont fournies dans la langue originale (latin, français, voir même un texte grec[3]); mais d'autres ne sont données qu'en traduction anglaise (p. ex. p. 19, 29, 41, 46, 63, etc.); si encore l'on avait méthodiquement exclu les langues étrangères pour faciliter la besogne au lecteur! Mais il y a par exemple à la page 81 une lettre *latine* du légat Aléandre, et à la page 82 une autre du même, qui est traduite en *anglais*. Pourquoi encore, dans un recueil plutôt théologique, placer les traités de Madrid et de Crespy? Pourquoi donner aussi des fragments plus ou moins considérables du *Petit catéchisme* de Luther ou de l'*Institution chrestienne* de Calvin? Tout étudiant sérieux qui voudra parler de ces ouvrages et les juger sera bien obligé de les lire en leur entier. Le reproche le plus sérieux que l'on pourrait faire à M. K., c'est d'avoir notablement avantagé certaines nations européennes, quant à l'espace alloti, au détriment de certaines autres. L'Allemagne ne compte pas moins de 149 pièces[4], la Suisse (celle de Zwingle et de Calvin) 202 pièces; cela fait ensemble près des cinq sixièmes du volume; pour les huguenots de France, il y a *huit* pièces; dix-huit pour l'Écosse, 4 pour la Pologne et la Hongrie, 4 aussi pour la Néerlande. Les Scandinaves sont bizarrement morcelés en trois paragraphes assez distants les uns des autres, au milieu des pièces relatives à la Réforme allemande.

R.

H. Berr. — **La synthèse en histoire.** — Paris, Alcan, 1911, un vol. gr. in-8° de xvi-272 pages. — M. H. Berr poursuit depuis dix ans, par l'effort soutenu de la *Revue de synthèse historique* qu'il anime de son zèle, une œuvre qu'il n'est pas permis d'ignorer : il a voulu faire cesser — et il se peut bien du moins qu'il les diminue — « l'état inorganique des études historiques », « les excès de l'analyse et de la spécialisation », l'ignorance têtue en laquelle se tiennent réciproquement historiens et philosophes. Il a à lutter chaque jour contre la répulsion et l'effroi que cause la synthèse, mot et chose, aux tenants du particularisme historique, aux micrographes, aux ciseleurs de *Beiträge*. Et

1) Selon les points de vue, l'on trouvera qu'il y a pénurie ou surabondance dans telle rubrique. Ainsi il n'est pas douteux qu'une lettre unique, empruntée aux *Epistolae obscurorum virorum* ne fournit pas aux étudiants de lumières suffisantes, sur la rubrique : *Renaissance et obscurantisme*; ainsi encore, l'on ne rencontre que quelques vagues allusions aux anabaptistes allemands, alors que l'auteur consacre huit pages aux anabaptistes suisses, beaucoup moins importants.

2) On ne voit pas que l'auteur ait toujours employé les meilleures éditions; l'on ne comprend pas bien non plus pourquoi il a rogné certains textes, dont on ne peut saisir l'importance qu'en les connaissant *in extenso*.

3) C'est une lettre de Melanchton à Camérarius, p. 179.

4) L'auteur remonte jusqu'à la bulle de Clément VI (1343) ce qui nous semble prendre les choses d'un peu haut.

comme, en toute équité, il reconnaît qu'on ne saurait leur dénier au profit des philosophes architectes leur utilité de bons maçons de la première heure, il écrit ce livre excellent pour leur bien montrer ce qu'est — ce que sera — cette synthèse. D'abord elle devra systématiser leurs patientes besognes, grouper, agencer les « données à toujours » obtenues par eux — c'est la *synthèse érudite* —, puis, les faits une fois assemblés et sériés, elle travaillera à les unifier, à les ramener à des principes explicatifs — c'est la *synthèse scientifique*. M. Berr souhaite que son livre soit lu des étudiants en histoire pour qu'ils s'initient à des questions générales, des étudiants en philosophie pour qu'ils s'intéressent aux problèmes particuliers de l'histoire.

Souhaitons qu'il soit lu — et bien lu — par les étudiants en histoire religieuse. Il y a dans notre discipline quelques centaines de « synthétistes » pour quelques dizaines d'exégètes. Il est peu, il n'est peut-être pas de domaine de l'histoire où il ait été essayé autant de synthèses — érudites ou scientifiques — qu'en histoire religieuse, où il en ait été autant détruit quelque dix ans après leur construction. On a à peine ébauché une pratique pour la découverte et le classement du fait religieux (on a même à peine esquissé une définition de ce fait) que déjà l'on synthétise à force. C'est peut-être même un des caractères, et non le plus louable, du développement de nos études que méthode et synthèse menacent constamment de s'y confondre. M. Berr qui a consacré un examen sagace et d'ailleurs empreint de toute l'estime qu'elle mérita à la synthèse « sociologiste », eût pu dans d'autres systèmes plus ou moins actuels relever cette étrange équivoque entre méthode et doctrine.

P. A.

CHRONIQUE

COMMUNICATION

Les deux livres sacrés de Yézidis[1] (*suite*).

Le professeur Bittner vient de donner les premiers résultats critiques[2] de son étude sur les curieux documents yézidis publiés, il y a six mois, dans *Anthropos*. Ils sont de nature à calmer les inquiétudes nombreuses, les doutes même qui s'étaient élevés sur leur authenticité. — Voici, selon ce qu'il nous écrivait lui-même, les conclusions de l'étude critique du professeur Bittner : *a*) les recensions en *arabe* recueillies par le R. P. Anastase offrent un texte généralement plus correct que celui qu'avait publié Isya Joseph[3]; *b*) La recension en *kurde* n'est qu'une version amplifiée[4] de ce texte arabe, — mais doublement précieuse : d'abord, en ce qu'elle éclaircit les mots douteux du texte, en fournissant leur équivalent kurde; puis, en ce qu'elle constitue, par elle-même, le seul document connu sur un dialecte kurde qui n'avait pas encore été étudié[5] —, et qui se rapproche du dialecte « mukri »[6].

Dans son article, le Dr Bittner fit remarquer d'abord que *quatre années avant* les premières publications du R. P. Anastase sur les Yezidis[7], en 1895, Oswald H. Parry[8] avait déjà publié la traduction anglaise du premier de ces deux « livres sacrés » كتاب الجلوة d'après un manuscrit arabe; — et que le manuscrit traduit et publié par Isya Joseph en 1909 en fournit un autre texte,

1) cfr. *RHR*, tome LXIII, n° 2, pp. 245-246.
2) Dr Maximilian Bittner, *Die beiden heiligen Bücher der Jeziden im Lichte der Textkritik* (in *Anthropos*, VI, pp. 628-639, 1911).
3) Dr Isya Joseph, *Jezidi Texts*, in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. XXV-2, pp. 111-156, et XVV-3, pp. 218-254 texte arabe et trad. angl.
4) Preuves in Bittner, *l. c.*, 631.
5) Cfr. Oskar Mann, *Die mundart der Mukri-Kurden*, Berlin, 1906 et 1909 (cfr. *Anthropos*, *l. c.*, 629 et n. 6).
6) Sommaire du *Kitâb al Jalwah* : *a*) dibâjah, *b*) 5 chapitres, de 11 + 11 + 7 + 8 + 2 paragraphes définissant les attributs et le rôle du shaykh 'Adî en tant que « Dieu ». — Sommaire du *Maṣhaf-i-rash* : 33 chapitres d'un seul paragraphe, sauf le 24e (des « interdictions ») qui en contient onze; sur l'ordre successif de la création du monde.
7) In *Al Machriq*, 1899 : cfr. H. Makas, *Kurdische Studien*, 1900 (in M. Hartmann : *Materialien zu einer Geschichte der sprachen und Literaturen des vorderen Orient*, Heft I, pp. 48-54).
8) *Six Months in a Syrian Monastery : with some account of the Yazidis or devil worshippers of Mosul, and El Jilwah, their sacred book.*

— voisin, mais distinct, à la fois, du texte Parry et des deux textes recueillis par le R. P. Anastase[1].

Dans la suite, l'auteur donne les principaux résultats de la comparaison critique de ces quatre textes, — avec l'aide de la version kurde[2], ils sont extrêmement suggestifs et complexes. Leur examen, qui sortirait du cadre de cette « Chronique » — peut être différé jusqu'au moment de la publication intégrale de l'œuvre du Dr Bittner[3] sur les livres yézidis.

Espérons qu'elle nous fixera sur la date probable de la composition de ces deux livres étranges : on parle pour le *Kitâb al Jalwah* (Livre de la Révélation) de l'an 558/1162, et pour le *Mashaf-i-Rash* (Livre Noir) de l'an 743/1342[4] ? — *A priori* ces deux dates si reculées me paraissent bien difficiles à admettre.

Et la lecture d'un ouvrage récent sur le shaykh 'Adî († 558/1162)[5], le saint par excellence des Yézidis, — semble montrer, par l'ensemble précis des quinze textes qu'il a traduits, en suivant l'ordre chronologique, — que la communauté ṣoûfie du Jabal Hakkâr a exercé, plus longtemps qu'on ne l'avait cru jusqu'ici, son hégémonie sur les Kurdes[6] voisins, — les futurs « Yézidis ». — Or, les idées primitives ṣoufies[7] sont tellement mêlées d'éléments étrangers, ici, dans ces deux « livres sacrés », que je n'aperçois pas le moyen d'en faire remonter la composition aussi haut ; quand à la rédaction actuelle du texte arabe, n'est-elle pas *sûrement*[8] récente ? En tout cas, on voit que grâce à la publication du Dr Bittner l'étude des textes « sacrés » yézidis entre aujourd'hui dans la période de critique textuelle.

Louis Massignon.

1) Qui les nomme « version de Mossoul » et « version de Sinjâr (cfr. *Anthropos*, VI, 8).

2) Il signale (p. 639 n. 1) l'ouvrage de Djelal Noury, *le Diable promu Dieu : essai sur le yézidisme*, Constantinople, imprimerie du *Jeune Turc*, 1910 : écrit d'après un ouvrage turc du vali Mostafa, son père, imprimé à Mossoul, en 1323/1905 (trad. Menzel, Leipzig, 1911 : cfr. Frank, *Scheich 'Adî*, pp. 98-101).

3) Annoncée ; séance du 8 mars 1911 de l'Académie des Sciences de Vienne (cfr. *Anzeiger*, 1911, Nr. VIII, philos.-hist. Cl., pp. 62-66).

4) Bittner, *l. c.*, p. 632 ; cfr. Frank *l. c.* pp. 41-42.

5) Rudolf Frank, *Scheich 'Adî, der grosse Heilige der Jezîdîs*, Kirchhain, 1911, 134 pp.

6) Le shaykh 'Adî parlait kurde. On sait que le shaykh 'Adî parlait à la fois l'arabe et le *kurde* : cfr. son mot au mort pour qui il avait prié et qu'il avait délivré du dam « Yâ Hosayn, khôshâ, khôshâ ! » (O Hosayn, le sens-tu bien ?) ; selon al Bârostâqî, in al Tâdifî, *Qalâyd al jawâhir*, éd. 1317, p. 85, l. 22.

7) Au sujet du prototype ṣoûfî du « Satan » yézidi, — l'article publié ici même (*RHR*, LXIII, 195-207) suscite les observations suivantes : p. 197 n. 3 : lire « nishwâr » — p. 200 n. 3 : l'attribution est confirmée par la découverte récente (mai) du *Sharḥ al Tawâsîn* de Roûzbahân Baqlî (606/1209), ap. ses *Shaṭḥiyat* (ms. Sthl Qâdhî'ask. 1271), ouvrage capital pour la connaissance de cette doctrine ḥallâjiyenne — p. 204 (début) et 207 n. 2 : ce texte provisoire doit être conféré avec les variantes de la recension du texte précité (*Shaṭḥiyat*) de Roûzbahân. — p. 207 l. 5 : lire « maldoûda » — l. 8 : corr. : « voici que je l'ai eu »... (« Ich habe Alles noch *erlangt* »... ap. Hammer).

8) Cfr. *RHR*, LXIII, 248, l'exemple donné l. 9. — Cfr. Frank, *l. c.*, pp. 41-42 sur le *Kitâb-al-dschilwe* (sic) et le *Maṣḥaf resch*.

DÉCOUVERTES

Le temple maya de Quirigua (Guatemala). — L'institut archéologique d'Amérique a entrepris des fouilles importantes au Guatemala sur lesquelles le *Bulletin* (juin 1911) de cette association fournit d'intéressants renseignements. Il a fallu tout d'abord abattre les arbres géants qui encombraient le site de l'ancien temple de Quirigua, chasser la faune innombrable. Mais à la seconde campagne la végétation avait de nouveau recouvert les ruines, et les essences les plus élevées atteignaient une vingtaine de pieds. L'ancienne ville devait être composée de maisons en bambous. Seul subsiste l'ensemble servant aux cérémonies religieuses que, pour des raisons qui nous échappent, on établissait en pierre. Ce sont des temples massifs, des palais, des pyramides et divers monuments. Une grande place rectangulaire longue d'un mille et enserrée de trois côtés par des terrasses, précédait ces ruines importantes qui n'ont pas été entièrement déblayées. On y a trouvé en grand nombre des stèles souvent très hautes couvertes de sculptures et de hiéroglyphes puis de soi-disants autels, gros blocs zoomorphes également couverts de signes. De la grande place on pénètre dans une place plus petite fermée sur trois côtés, disposés en trapèze, par des gradins élevés constituant un amphithéâtre pouvant rivaliser comme contenance avec les amphithéâtres romains. Sur la face libre, au nord de cette *Ceremonial plaza*, supposée affectée aux grandes cérémonies religieuses, se dressait une petite pyramide. Les explorateurs ont l'impression que la civilisation des Mayas accordait un rôle considérable au culte et que le gouvernement devait être à base théocratique.

Apocryphes bouddhiques en Asie centrale et en Chine. — M. Paul Pelliot a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1911, p. 290-291) que les manuscrits qu'il a rapportés de Touen-houang permettent de connaître la littérature bouddhique apocryphe dont on ne possédait jusqu'ici que les titres. Tel est le *Soûtra de la conversion des Hou*, qui narrait le voyage fabuleux de Lao tseu en Asie centrale et dans l'Inde où il devint le Bouddha. « Dans l'ensemble, il s'agit d'œuvres de religion populaire, composées en Chine même. Mais pour certains textes, il semble bien qu'ils dérivent de la littérature bouddhique qui, du Iᵉʳ au Xᵉ siècle de notre ère, se développa de façon autonome au Turkestan chinois et indépendamment parfois du bouddhisme indien. » M. Pelliot a rapporté de Touen-houang un manuscrit sogdien : le *Soûtra des causes et des effets du bien et du mal* dont il a retrouvé depuis les versions chinoises et tibétaine. C'est un apocryphe dénoncé dans les catalogues du VIIIᵉ siècle. Il est possible que le sogdien soit la langue de la rédaction originale de ce texte. Les Sogdiens ont joué un grand rôle his-

torique et économique au Turkestan chinois. » Quant au caractère de ces textes, ce sont en général des livres de dévotion populaire, recettes de longévité, charmes pour écarter les dangers, formules pour échapper aux tourments des enfers. En somme, bien plus que par les œuvres canoniques, c'est par ces apocryphes, très populaires, que le bouddhisme a gardé une certaine influence sur la masse chinoise ».

Les cultes de Siout (Égypte). — A propos des découvertes faites à Assiout par feu Ch. Palanque et publiées par M. E. Chassinat (t. XXIV des *Mémoires de l'Institut fr. d'archéol. du Caire*, 1911), M. Maspero (*Revue critique*, 1911, II, p. 221-225) présente quelques remarques importantes dont voici un extrait : « Le dieu chacal et chien Ouapouaïtou-Anubis est le grand dieu de la région : il y domine sur les vivants comme sur les morts, et soit qu'il *réside sur sa montagne* ou qu'il *se cache dans l'appareil funéraire*, c'est à lui que va leur vénération de préférence à tout autre. Le rituel dont les feuillets sont épars sur les cercueils de Siout et de quelques localités proches, ne serait-il pas celui du dieu chacal et chien ? Il y eut en Égypte un ensevelissement d'Anubis, plus vieux que l'ensevelissement osirien auquel nous sommes accoutumés de penser. Il préservait les cadavres et il les empêchait de se gâter, par la dessiccation, par des onctions, et plus tard, par l'embaumement en règle, tandis que l'Osirien les ressuscitait. Disons en passant qu'à ma connaissance, aucun des corps déterrés à Siout, à Berchèh, ou même à Thèbes pour cette époque, n'a subi l'embaumement véritable : les morts étaient vidés, séchés, parfumés, emmaillotés, non pas plongés dans des bains de natron. » La fouille très fructueuse a retrouvé vingt-six tombes dont vingt-et-une intactes, se rapportant au début du premier empire thébain.

Reisefrüchte aus dem Orient. — Le savant professeur de langues sémitiques à l'Université de Greifswald, M. Mark Lidzbarski, nous donne dans le troisième fascicule du tome III de son *Ephemeris für sem. Epigraphik*, les résultats abondants et variés d'un voyage épigraphique en Orient. C'est d'abord une révision minutieuse des graffiti phéniciens et araméens gravés dans le temple d'Abydos. Les Phéniciens tracent : « je suis un tel, etc... », les Araméens : « Béni soit un tel, etc... devant Osiris ». Le plus curieux c'est que, parmi ces Sémites, si l'on compte un Tyrien, établi à Héliopolis d'Egypte, nombre paraissent originaires de Chypre. On trouve même un Pisidien dont le nom Tarkoumana, nous donne pour la première fois la graphie araméenne du nom divin תרך. C'est à se demander si ces textes n'étaient pas plutôt gravés par les drogmans qui accompagnaient les voyageurs que par ces derniers. Il semble, en effet, que plusieurs dénotent la même main. Les musées du Caire et de Constantinople ont été visités en détail. Entre Homs et Hamah, en Syrie, quelques textes grecs ont été relevés, un bas-relief (partie supérieure de stèle figurant un roi ou un dieu aux cornes puissantes) a été découvert à Oumm-

Shershûḥ, et des dolmens à Tisnin. Mais il faut citer surtout l'étude faite par M. Lidzbarski de la stèle d'Oerdekbournou, un peu au sud de Zendjirli. M. F. E. Peiser l'avait fait connaître en 1898. Le texte est surmonté d'un relief qui se rapproche de plusieurs représentations figurées hittites et dont le style est antérieur à la forte influence assyrienne que marque la domination de Tiglat-pileser III. C'est pourquoi M. Lidzbarski reporte ce monument au VIII[e] siècle avant notre ère. Le fait capital, c'est que nous avons là, écrite dans l'alphabet sémitique de haute époque, une langue non sémitique et vraisemblablement anatolienne. Les mots sont séparés par des points ; mais leur valeur échappe complètement. Les seuls mots qu'on reconnaisse sont empruntés à la langue religieuse des Sémites : אלה, dieu, (avec peut-être comme équivalent anatolien נש) et les noms divins : Rekabel et Chemech (le soleil). D'autre part, M. Lidzbarski identifie le nom propre כין à *Haianu* prince de Chamal, contemporain de Salmanassar II. Peut-être est-ce le même nom que celui porté jadis par Chian, le roi Hyksos ? Il semble que le problème des langues anatoliennes, abordé de toute part, doive bientôt céder devant l'acharnement des chercheurs.

La Natalis invicti. — M. Fr. Cumont (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1911, p. 292-298) a signalé un passage de Cosmas qui, appuyé par d'autres textes, montre chez les païens la croyance que le 25 décembre, le soleil naissait d'une vierge. Cette *Parthenos*, mère d'Hélios, était la *Virgo Caelestis*, vierge féconde, protectrice de la génération, invoquée d'ailleurs comme *Mater divum*. « L'existence du mythe, ajoute le savant auteur, dont Cosmas nous a consacré le souvenir, doit nous intéresser à un autre égard. Au IV[e] siècle, le pape Libère, probablement entre les années 354 et 360, transporta au 25 décembre la Noël, qui se confondait auparavant avec l'Epiphanie (6 janvier). On a depuis longtemps expliqué ce transfert par le désir qu'avait l'autorité ecclésiastique de purifier, en le christianisant, un usage profane qu'elle ne pouvait extirper. La fête du Soleil devait honorer désormais le « Soleil de Justice ». Nous comprenons mieux aujourd'hui à quelle préoccupation obéissait le pontife : il opposait délibérément au *Sol invictus*, prétendument né de la *Virgo Caelestis*, le Messie, fils d'une Vierge humaine. Le passage de Cosmas, qui parle du μεσονύκτιον, autorise peut-être une autre conclusion. Il est possible que l'office de minuit ait été substitué par l'Eglise à une ancienne cérémonie païenne. »

Gallion et S. Paul. — Les *Actes des Apôtres*, XVIII, 12-17, relatent la comparution de l'apôtre Paul devant Gallion, proconsul d'Achaïe, et, d'après la chronologie des Actes, on hésitait sur la date exacte de cet épisode entre 48 et 54 de notre ère. M. Bourguet, au cours de son récolement épigraphique à Delphes, a relevé et publié une inscription dont M. W. Armstrong (*Princeton theological Review*, 1911, 293-298) a montré l'importance. Ce texte fixe, en effet, le proconsulat de Gallion sous Claude, du printemps 52 au printemps 53 et par là se trouve précisée une date de l'activité de Paul.

Fragments d'une traduction grecque du pentateuque samaritain. — Parmi les papyrus de la bibliothèque de Giessen se trouvent quelques fragments d'un manuscrit de la Bible, écrits en grec sur parchemin. MM. Glaue et A. Rahlfs (*Nachrichten von der k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen*, 1911, p. 167-200 et 263-266) les publient après y avoir reconnu une traduction grecque du pentateuque samaritain. Ainsi dans *Deutér.*, xxvii, 4, l'Ebal est remplacé par le Garizim, ἐν Ἀργαρ[ι]ζιμ. Or, non seulement le texte samaritain et le targoum samaritain substituent le Garizim à l'Ebal, mais ils offrent encore cette particularité d'incorporer au nom propre le terme *har* = montagne. C'est également la leçon d'Eupolémos (Freudenthal a conclu que ce dernier n'était pas juif, mais samaritain; ou peut-être faut-il y reconnaître un Phénicien à tendances samaritaines, voir *RHR*, t. LIX, 1909, p. 228-229) dans Alexandre Polyhistor : Ἀργαριζ(ε)ιν (Eusèbe, *Praep. ev.*, IX, 17). Si, comme l'observent les savants éditeurs, la version arabe du pentateuque samaritain ne note pas ce dernier trait et traduit *fi djabal*, c'est que le traducteur arabe suit souvent non la tradition samaritaine, mais celle de Saadia. Tout en serrant de très près son texte samaritain, il est certain que le rédacteur de ces fragments connaissait la tradition des Septante. C'est ainsi, par exemple, qu'il rend le tétragramme par κύριος correspondant à la lecture juive — non samaritaine — *adonaï*. Ces fragments, acquis au Caire, doivent provenir de l'ancienne Antinoupolis. Leur date est probablement du ve ou au plus tard du vi^e siècle de notre ère.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

La bibliothèque d'Assourbanipal nous a conservé les fragments d'une grande liste de dieux, rangés dans un ordre systématique. C'est un tableau authentique de la manière dont Babyloniens et Assyriens concevaient leur panthéon. Publiés d'abord par Norris et Smith, repris récemment par M. King dans les *Cuneiform Texts*, ces fragments sont étudiés à nouveau par M. Heinrich Zimmern (*Berichte Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. zu Leipzig*, 1911, p. 83-125) à l'aide notamment de certains duplicata. On trouvera aux pages 107-124 la restitution proposée de cette précieuse liste qui n'est nullement l'œuvre d'un prêtre assyrien du temps d'Assourbanipal, mais la copie d'un document plus ancien. La disposition même de cette liste répond aux anciennes habitudes babyloniennes. Il est caractéristique aussi que des dieux comme Aššur ne soient pas nommés. M. Zimmern pense que ce document remonte à l'époque de d'Hammourabi sinon aux dynasties d'Isin et d'Our.

— Les assyriologues cherchent à fixer la personnalité historique qui se cache sous la légende de Sémiramis. Le rapprochement avec Sammuramat, femme

de Samši-Adad, est à prendre en considération; mais comme l'observe M. A. Ungnad (*Orient. Literaturzeitung*, 1911, 388), la légende parle d'une *reine des temps très anciens*, ce qui ne convient guère à Sammuramat qui vivait vers 800 avant notre ère et n'eut jamais la possession pleine et indépendante du pouvoir. M. Ungnad pense à juste titre que plusieurs personnalités doivent se confondre dans la légende — sans compter les éléments mythiques — et à côté de Sammuramat il propose de ranger Azag-Bau, la seule reine que nous fasse connaître la littérature cunéiforme. Malheureusement on ne sait rien d'elle, mais elle a joué un rôle important puisqu'on conserve une collection d'omina semblable à celles qui mettent en scène les grands rois comme Sargon I ou les héros comme Gilgameš.

— M. Adolf Erman (*Deutsche Literaturzeitung*, 23 sept. 1911) consacre un compte-rendu étendu à l'ouvrage de Daniel Völter, *Aegypten und die Bibel*, parvenu à sa quatrième édition. Une grande partie des données égyptologiques de l'ouvrage sont erronées parce que l'auteur a adopté comme source principale la *Mythologie* de Brugsch « eines der wildesten Bücher, die die Aegyptologie besitzt ». Dès les premières pages M. Erman eut interrompu sa lecture, s'il n'avait constaté quelle faveur l'ouvrage de Völter rencontrait chez les théologiens et jusque dans le public par l'intermédiaire de la presse quotidienne avide de répandre la bonne nouvelle. Le critique choisit deux exemples, celui de Moïse identifié au dieu Thoth et tout au long expliqué par les notions que Brugsch avait de ce dernier, puis celui de Samson qui, suivant une formule peu originale, est considéré comme dieu solaire. Du simple exposé des hypothèses qui se succèdent aussi nombreuses qu'inattendues, ressort leur inanité. « Et tout cela, conclut non sans amertume le savant égyptologue, trouve un public crédule qui admire ce profond savoir et n'en voit pas la platitude. Quel monde de philistins est donc celui dans lequel nous vivons ! »

— La 64e livraison du *Roscher's Lexikon* contient avec la fin de l'article *Sibylla* (Buchholz), une importante étude sur *Silvanus* (R. Peter) où, à côté des renseignements archéologiques sur le type divin, est groupé le matériel épigraphique qui atteste l'extrême diffusion du dieu avec, dans les provinces de l'empire certaines transformations locales ; une longue monographie sur le dieu lunaire assyro-babylonien *Sin* où Alf. Jeremias applique les idées de de P. Ehrenreich, *Sinis* (Wörner), *Sinon* (Immisch), *Sirona*, déesse celte (M. Ihm), *Sisyphos*.

— M. Adolphe J.-Reinach a publié dans la *Revue archéologique* (1911, I, p. 221-256) et en tirage à part chez Leroux, un important article sur les *Divinités gauloises au serpent*. C'est ainsi que sur le bas-relief de Nancy ou

Cournault reconnaissait l'image d'un Evocatus, tenant un cep de vigne, et de sa femme, le jeune et savant archéologue retrouve un dieu et une déesse qui tiennent chacun un serpent dans la main droite. Autour de cet exemple, viennent se grouper une série de monuments ; mais il n'y a pas lieu, en l'absence d'inscription, de chercher « sous quel nom les Gallo-Romains vénéraient le dieu représenté sur tel ou tel monument ». Si le culte du serpent est très ancien chez les Gaulois et trop naturel pour qu'on lui cherche une origine étrangère, il n'en va pas de même des types figurés. Les Gaulois restèrent rebelles, somme toute et malgré l'influence de Marseille, à la figuration anthropomorphique de leurs dieux jusqu'à la conquête romaine. Encore, à cette époque, connurent-ils surtout des images assez grossières qu'ils déformèrent le plus souvent d'abominable façon. Il n'en reste pas moins que les divinités gauloises empruntèrent des types classiques remontant souvent à des prototypes très anciens. Développant une idée émise par M. Salomon Reinach, M. Ad. J.-Reinach s'efforce ingénieusement de démontrer que le type « où les serpents sont brandis des deux mains ou dans l'une d'elles, ne s'était jamais perdu depuis qu'il avait été créé dans la Crète minoenne » et se retrouve dans les figures des dieux gaulois.

R. D.

— Le Rev. J. Gurnhill publie à Londres, chez Longmans et Green, sous le titre de : *Some thoughts on God and his method of manifestation in nature and Revelation* une série de considérations qui relèvent moins de l'histoire religieuse que de la philosophie naturelle et même, à considérer les derniers chapitres, de l'apologétique. Cependant, nous pouvons le signaler pour la hardiesse avec laquelle il accepte et applique dans toute leur intégrité le principe de l'évolution, la théorie de l'unité des forces naturelles et la méthode du Darwinisme, à ceci près que le développement progressif et toujours inachevé de la nature s'expliquerait par la réponse des organismes aux modifications de leur milieu plutôt que par la loi de la concurrence vitale.

G. d'A.

— Le *numéro décennal* du Hibbert Journal que nous annoncions récemment vient de paraître et tient — et au-delà — les promesses de l'annonce que nous avions reproduite. Il consiste en un faisceau d'articles tels qu'à peu près seule les pouvait grouper cette belle revue de philosophie religieuse. Nous donnons ce sommaire qui suffit à illustrer le noble programme de « higher culture » et de tolérance sereine qu'a réalisé dès son premier âge le *Hibbert Journal* : J. Balfour, *Évolution créatrice et doute philosophique* ; H. Bergson, *Vie et conscience* ; A. Loisy, *Le mystère chrétien* ; A. Harnack, *Piété grecque et chrétienne à la fin du III*e *siècle* ; W. Sanday, *L'élément apocalyptique dans les Evangiles* ; J. A. Thomson, *Y a-t-il une science de la nature ?* Le P. Jacks, *Un psychologue parmi les saints* ; H. Jones, *La corruption de l'esprit de cité chez le tra-*

veilleur; W. C. D. et Catherine D. Whetham, *Décadence et civilisation*; J. Estlin Carpenter, *La religion des Sikhs*; J. Bissett Pratt, *La philosophie religieuse de William James*; P. T. Forsyth, *Révélation et Bible*; Fr. Thilly, *Les caractéristiques de l'âge présent*. Nous reviendrons sur plusieurs de ces articles, ceux notamment de MM. Loisy, Harnack, Sanday, E. Carpenter qui ont trait plus directement à l'objet de nos études et dépassent la portée de banales contributions jubilaires.

Les analyses et comptes-rendus habituels ont été reportés au nº de janvier. A dater de ce premier fascicule de la onzième année, le *Hibbert Journal* complète d'ailleurs sensiblement sa revue des livres ; la bibliographie qui ne comportait que les titres des ouvrages récemment parus — titres qui depuis peu étaient rangés par ordre de matières — sera remplacée par des séries de courtes notices, sous la rubrique : *Quarterly Survey of theological and philosophical Literature*, consacrées aux plus importantes publications du trimestre. Cette revue critique, qui sera aussi vaste que possible, est confiée à M. James Moffatt pour la partie théologique, à M. G. Dawes Hicks pour la partie proprement philosophique.

Nous signalons une autre innovation encore, bien qu'elle ne touche pas aussi intimement à notre domaine. Dorénavant une place sera réservée à la fin des fascicules au « Social Service », c'est-à-dire à certains articles qui traiteront, surtout à un point de vue pratique, des questions de science ou d'éthique sociale. Le premier de cette série, qui paraît à la fin du nº décennal, a pour auteur l'évêque de Londres ; le second, en janvier, sera écrit par le chanoine H. D. Rawnsley.

— M. Saintyves a donné dans la *Revue d'ethnographie et de sociologie* (1909-1910) une suite d'articles sur les *Talismans et reliques tombés du ciel*. M. Saintyves excelle en ces enquêtes où le document récent s'unit au document le plus ancien par une succession ininterrompue, toujours surprenante, souvent ironique, de textes et de faits vivants ou morts. Il étudie d'abord les reliques d'origine météorologique, les « pierres de foudre ». En ce qui concerne la vertu talismatique de ces pierres, M. S. estime qu'il y a là une série d'exemples des plus caractérisés d'un dualisme dynamiste qu'on ne saurait trop soigneusement distinguer soit de l'animisme primitif, sorte de monadisme confus et indistinct, soit du dualisme animiste qui prête aux choses insensibles une âme distincte et analogue à l'esprit de l'homme. Ces talismans célestes ne sont que des véhicules, des récipients du *mana* céleste auquel ils doivent tout leur pouvoir protecteur. Dynamisme mystique qui est une première ébauche des conceptions qui aboutiront au dynamisme scientifique, dit d'autre part M. Saintyves.

La suite de cette très intéressante étude porte sur les talismans et reliques d'origine liturgique : ceinture de ville, ceinture des malades, bâtons de commandement, épées et lances, boucliers, cérémonies, palladia, boucliers votifs,

ampoules, croix et oriflammes processionnelles, palmes processionnelles, rosaires, croix et médailles, voile des moniales, habit monastique, cordons sacrés, anneaux, pallium et mitre, chasubles et étoles, autels, croix d'autel, cierges; sur les reliques d'origine apologétique, en particulier les lettres célestes, dont M. Saintyves donne en facsimile deux spécimens très curieux, l'un de 1850 et l'autre de 1851. M. S. fait dériver toutes les traditions sur les talismans ou les missions divines qu'il passe en revue, de la conception de dynamisme sacré qu'il a reconnue dans les légendes relatives aux pierres de foudre.

— Dans la même Revue M. Saintyves a plus récemment donné une étude sur les résurrections d'enfants morts nés, « miracle qui fut surtout le miracle de la Vierge ». Il a poursuivi (surtout à l'Est de la France) une curieuse enquête sur les *répits* ou chapelles qui passaient pour jouir du privilège de ramener les enfants morts-nés à la vie. Cette pratique était déjà, sous Philippe de Vienne, évêque de Langres, condamnée par un synode de 1452, et la condamnation répétée en 1472 par l'évêque Guy Bernard. Cependant le dernier texte apporté par M. S. est de 1850.

— La collection des *Berliner Klassikertexte*, consacrée à l'édition des papyrus du Musée royal de Berlin, n'avait donné jusqu'à présent que des textes profanes. M. C. Schmit et M. Schubart ont réuni dans le sixième volume les *Altchristliche Texte* (Berlin, Weidmann, 1910, in-4° 140 p. et 2 pl. M: 10). Les fragments scripturaires sont réservés pour une autre partie; dans le récent volume il ne s'agit que de documents patristiques et liturgiques. Tous ne sont pas inédits, ils n'ont pas non plus une égale importance. Notre excellent collaborateur M. Ad. J.-Reinach en donne plus haut (p. 235-236) le détail. Le P. de Puniet (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 15 juillet 1911, p. 578-580) a consacré aux fragments les plus intéressants une remarquable étude dont nous extrayons les passages suivants : «... L'un des papyrus de Berlin, du ve siècle environ, contient presque entière l'épître *Ad Smyrnaeos* de S. Ignace d'Antioche. Or, on ne connaissait d'autres témoins de la collection grecque de S. Ignace que deux manuscrits du xie siècle, publiés depuis longtemps. C'est assez dire l'importance du texte nouveau. Sur plus d'un point il permet de rectifier la leçon des éditions. Il confirme d'autre part l'authenticité du passage qui contribue à rendre l'épître *Ad Smyrnaeos* justement célèbre : pour la première fois on y voit employée la formule καθολικὴ ἐκκλησία... Une *lettre pascale* d'un patriarche d'Alexandrie clôt la série des monuments patristiques. Cette pièce, récemment acquise en Égypte, semblerait appartenir au viie siècle; sa belle onciale grecque rappelle de très près les écritures du papyrus liturgique d'Oxford et du Saint Cyrille récemment publié par le Dr Serruys. Mais elle est munie d'un « protocole » ou marque de fabrique officielle, rédigé en grec et en arabe, prouvant que la domination musulmane était déjà définitivement reconnue en Égypte, sans que pourtant l'usage exclusif de l'arabe eût encore supplanté celui du grec. Cela

nous reporte presque sûrement au premier quart du VIII[e] siècle. La lettre insiste longuement sur la doctrine de l'incarnation. Ceux qui s'intéressent d'une façon spéciale aux particularités dogmatiques du monophysisme sévérien y trouveront matière à de nouvelles observations. En bon disciple de Sévère d'Antioche, l'auteur excommunie les « Aphthartodocètes », monophysites de l'extrême gauche, autant que les orthodoxes dociles à l'enseignement de Chalcédoine ; et, suivant jusque dans le détail la méthode du maître, c'est encore au pseudo-Denys l'Aréopagite et à Saint Cyrille qu'il emprunte ses arguments. »

Parmi les textes liturgiques réunis dans la seconde partie du volume se distingue entre tous une formule eucharistique qui a sa place marquée dans les anaphores égyptiennes : Τὸν θάνατόν σου Κύριε καταγγέλλομεν καὶ τὴν ἁγίαν σου ἀνάστασιν δοξολογοῦμεν Χριστέ. Ἠξιώθημεν γὰρ τῆς μυστικῆς καὶ ἀνεκλαλήτου σου τραπέζης καὶ ἡμεῖς προθύμως μεταλάβωμεν ἐκ τῶν προκειμένων σου δώρων τῶν πνευματικῶν σὺν ἀγγέλοις εἴπωμεν τὸν ὕμνον τοῦ ἐπινικίου. Ἀλληλούια. C'est le début de la prière qui suit les paroles de la consécration, dans la liturgie de Saint Marc, et mieux encore dans le fragment du papyrus d'Oxford. L'allusion à la communion, parallèle au *de tuis donis ac datis* de l'*Unde et memores* romain, correspond également à la suite de l'anamnèse alexandrine. Les mots qui terminent ici cette courte formule montrent cependant que nous avons affaire à une acclamation du peuple, calquée sur les paroles du prêtre, comme on en trouve encore à cette même place dans la liturgie copte ; au moins cette prière atteste-t-elle à sa manière la valeur d'hostie consacrée que l'on reconnaissait aux *dons*, aussitôt après les paroles de l'institution. — La cérémonie de la préparation des offrandes, du rite copte, contient une formule apparentée elle aussi, mais de plus loin, à un autre fragment de Berlin, du III[e] siècle environ, où sont accumulés les titres de la sainteté de Dieu. Les doxologies que l'on retrouve sur ces papyrus antiques ont une forme archaïque très accentuée : comme dans celles qui reviennent fréquemment sous la plume de saint Paul, on ne voit pas mentionnée la personne du Saint-Esprit. »

— Le D[r] Mauchamp, l'infortuné savant mort à Marrakech dans les circonstances que l'on se rappelle, avait laissé sur la Sorcellerie au Maroc des notes recueillies au jour le jour dans la périlleuse fréquentation des talebs marocains. Ces observations ont été retrouvées après sa mort et confiées par son père à M. Jules Bois, l'écrivain connu qui est un fervent des pratiques mystérieuses et qui a pieusement classé ces notes éparses. L'éditeur Dorbon aîné annonce la prochaine publication de cette contribution posthume à l'histoire de la magie africaine. M. J. Bois y a joint une étude sur l'œuvre scientifique qu'avait entreprise en terre marocaine le malheureux D[r] Mauchamp.

— Dans le courant de juillet ont été faites aux *Examination Schools* d'Oxford, une série de lectures d'histoire religieuse. Le Professeur Lock a traité le sujet : *Les Épîtres pastorales* ; le D[r] Gee : *Le groupe elisabethain* ; l'archidiacre de

Winchester : *L'Apocalypse* ; le Dr Goudge : *L'esprit de S. Paul dans II Corinthiens*; le Rev. F. E. Brightman : *L'administration de la discipline pénitentielle* ; le Prof. Sanday : *L'élément apocalyptique dans les Evangiles* ; le Dr Plumner : *La Réformation sur le Continent*; le Rev. H. E. Grey : *L'Islamisme* ; Sir Lewis Dibelin : *Lois et pratique de l'Église d'Angleterre en matière de divorce.* La presence dans cette série de deux conférences sur l'eschatologie chrétienne des premiers âges est significative : elle indique une orientation de recherches particulièrement intéressantes dans un pays où les ouvrages du Prof. R. H. Charles avaient causé quelque surprise lors de leur apparition.

— Nous tenons à signaler le bel élan avec lequel les anciens élèves, les amis et les admirateurs de M. A. Harnack, ont fêté, tant en Allemagne qu'à l'étranger, le soixantième anniversaire de sa naissance. Par un mode ingénieux d'hommage pratique, une souscription a été ouverte dont le montant, qui dépasse déjà 20,000 marks, sera remis à l'illuste maître pour être employé à un but scientifique laissé à son choix. La *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* a dédié à M. Harnack son 2-3e fascicule de cette année.

P. A.

Le Gérant : Ernest Leroux.

L'ANTRE DE PSYCHRO ET LE ΔΙΚΤΑΙΟΝ ΑΝΤΡΟΝ

L'antre de Psychro, situé dans le massif montagneux du Lassithi, à l'est de l'Ida et au sud de l'emplacement qu'occupait l'antique ville crétoise de Lyktos ou Lyttos, a été signalé dès 1883 à l'attention des archéologues. Successivement



exploré par MM. Halbherr et Chatzidakis en 1886, par M. Evans en 1894, 1895 et 1896, par M. Demargne en 1897, il a été méthodiquement et complètement fouillé par M. Hogarth en 1900. Les découvertes qu'y ont faites ces divers savants sont d'une importance capitale pour l'archéologie et l'histoire religieuse de la Crète ancienne. Nous les avons résumées, dans la *Revue d'histoire des Religions* en 1903 [1].

Or cet antre de Psychro a été identifié par MM. Evans et

1) Tome XLVIII, p. 345 et suiv. Cf. nos *Etudes de Mythologie et d'histoire des religions antiques*, p. 100 et suiv.

Hogarth, sans réserve ni discussion, à l'*ἄντρον Δικταῖον* que mentionnent plusieurs textes antiques. Dès 1903, nous avons indiqué que cette identification nous paraissait douteuse. La découverte récente d'un sanctuaire de Zeus Diktaios à l'extrémité orientale de la Crète, au lieu dit Palaikastro, nous confirme dans notre doute, malgré l'adhésion de savants, tels que MM. Bosanquet, Dussaud et Foucart[1] à l'opinion exprimée par MM. Evans et Hogarth. Nous voudrions étudier à fond ce problème, exposer avec tous les documents nécessaires la solution qui nous paraît incontestable, et montrer les conséquences importantes de cette solution.

I

LA VRAIE POSITION GÉOGRAPHIQUE DU MONT DIKTÉ

Le premier élément du problème, c'est la vraie position géographique du mont Dikté. Bursian, dans son ouvrage classique sur la *Géographie de la Grèce*, affirme que le nom de Dikté doit être appliqué à tout le massif qui couvre la partie orientale de la Crète, aussi bien aux montagnes de Lassithi qu'à celles qui accidentent la région de Sitia[2]. L'opinion de Bursian se trouve reproduite dans l'article *Dikté* de la *Real-Encyclopaedie* de Pauly-Wissowa : le Dikté des anciens correspondrait, d'après l'auteur de cet article, à l'ensemble des montagnes qui s'étendent depuis Lassithi jusqu'à l'extrémité orientale de l'île[3]. Telle n'est pas, à notre avis, la conclusion

1) M. Bosanquet, dans l'*Annual of the British School at Athens*, XV (1908-1909), p. 348-349, non pourtant sans un certain embarras ; M. Dussaud, dans son livre sur les *Civilisations Préhelléniques*, p. 194 et suiv., où l'auteur a bien voulu mentionner en note (n. 2 de la p. 194) nos réserves ; M. Foucart, dans une récente communication à l'*Académie des inscriptions et belles-lettres* (séance du 12 avril 1911).

2) Bursian, *Geographie von Griechenland*, II, p. 532-533.

3) Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie der Alterthumswissenschaft*, s. v. Dikté, t. V, p. 583-584.

à laquelle conduit l'étude des textes antiques, où il est question du mont Dikté. De ces textes, les uns ne fournissent point d'indication précise sur la situation de la montagne par rapport soit à l'Ida, soit à l'extrémité orientale de l'île, soit à telle ou telle cité crétoise. Nous les négligerons donc, pour étudier exclusivement ceux qui renferment des détails et des renseignements significatifs, c'est-à-dire les textes de Strabon, de Ptolémée, d'Athénée et d'un scholiaste d'Aratus, desquels nous rapprocherons quelques vers d'Apollonius de Rhodes et quelques lignes de Lucien.

A la vérité, le passage de Strabon (X, 4, 12), pris dans son ensemble, est assez obscur. Cette obscurité provient de ce que le géographe a confondu, sous le seul et même nom de Prasos, deux villes crétoises assez éloignées l'une de l'autre, Priansos et Praisos. « Prasos, dit-il, dont le territoire est contigu à celui de Leben, est à 70 stades de la mer et à 180 stades de Gortyne. C'était, avons-nous déjà dit, c'était anciennement une ville appartenant aux Etéocrètes et possédant le fameux temple de Zeus Diktaios. Le Dikté est tout près de là, en effet, et non comme le croit Aratus, dans le voisinage de la montagne Idéenne[1]. Distant de 100 stades seulement du cap Samonium, il est bien à 1.000 stades à l'est de l'Ida. Quant à la ville de Prasos, c'est entre le Samonium et Cherronesos, à 60 stades au-dessus de la mer, qu'elle avait été bâtie d'abord. Mais les Hiérapytniens détruisirent de fond en comble cette première cité[2] ». Il suffit de jeter les yeux sur une carte de la Crète antique pour constater que la même ville ne peut pas avoir été située à la fois entre le Samonium et Chersonesos d'une part, et d'autre part à 180 stades (soit 33 kilomètres environ) de Gortyne. C'est

1) Nous montrerons plus loin que Strabon semble avoir mal compris les vers d'Aratus.

2) Nous arrêtons ici notre citation de Strabon. Il nous paraît inutile de reproduire les lignes qui suivent immédiatement et dans lesquelles le géographe met en lumière la confusion commise par Callimaque (Εἰς Ἄρτεμιν, 196-199) entre le Dictynnaeum et le Dikté.

la ville de Priansos, située près du rivage méridional de la Crète, immédiatement à l'est de Leben, qui répond le mieux aux données contenues dans la première phrase du passage de Strabon. La position de la ville de Praisos est au contraire indiquée avec exactitude, entre le Samonium et Chersonesos à 60 stades (soit environ 11 kilomètres 1/2) au-dessus de la mer, c'est-à-dire au-dessus de la côte septentrionale. Un document épigraphique, que nous étudierons plus loin, confirme l'assertion de Strabon relative à la destruction de Praisos par les Hiérapytniens[1].

Le texte de Strabon renferme encore une autre contradiction. D'après le géographe antique, le temple de Zeus Diktaios se trouvait sur le territoire de la Prasos voisine de Leben et de Gortyne. Mais, ajoute-t-il immédiatement, le Dikté est à 100 stades (soit un peu plus de 18 kilomètres) du Samonium et à 1,000 stades (soit 184 kilomètres) à l'est de l'Ida. Évidemment ces chiffres de 100 et de 1000 manquent de précision ; ce sont, comme on dit, des chiffres ronds. Ce qui en ressort, c'est que Strabon place le Dikté dix fois plus près de l'extrémité orientale de l'île que du massif de l'Ida. Une cité, voisine de Leben et de Gortyne, est, au contraire, beaucoup moins éloignée du massif de l'Ida que du Samonium.

Voici donc comment, d'après nous, il faut débrouiller et expliquer le passage de Strabon. Strabon a confondu deux villes : Priansos et Praisos. C'est Priansos qui se trouvait dans le voisinage de Leben et de Gortyne. Praisos, située entre le Samonium et Chersonesos, possédait le fameux temple de Zeus Diktaios, et la montagne, à laquelle le dieu devait son surnom, se dressait très loin de l'Ida, tout près du Samonium, par conséquent à l'extrémité orientale de l'île.

Les confusions et les erreurs de Strabon ont pu être aisément corrigées, grâce aux renseignements précis de Ptolémée. Ptolémée indique en degrés de longitude et de latitude la

1) Sur la confusion de Strabon entre Priansos et Prasos, cf. Svoronos, *Numismatique de la Crète ancienne*, p. 293-294.

position des principales montagnes et des cités les plus importantes de la Crète. Les données qui intéressent directement notre problème sont celles qui concernent la longitude. On sait que le méridien d'origine de Ptolémée était celui qui passait par les îles Fortunées, à l'extrémité occidentale du monde connu des anciens. Les chiffres qui expriment les positions en longitude vont donc en croissant de l'ouest vers l'est. Or nous trouvons dans Ptolémée :

l'Ida est par	54° de longitude
Gortyne est par	54° 15′
Leben est par	54° 35′
Cnossos est par	54° 45′
Lyktos est par	55°
Hierapytna est par	55° 15′
Le Dikté est par	55° 30′
Itanos est par	55° 40′
Le Samonium est par	55° 50′[1]

Ainsi la distance entre le Dikté et la ville d'Itanos, située sur la côte orientale de l'île, est évaluée par Ptolémée à 10′ seulement, tandis que la distance entre le Dikté et l'Ida n'est pas moindre d'un degré et demi, soit 90′. Autre remarque : Le Dikté se trouve, au point de vue de la longitude : à 10′ seulement à l'ouest d'Itanos; à 15′ à l'est d'Hiérapytna; à 30′ à l'est de Lyktos. C'est exactement au sud de Lyktos que se dresse le massif du Lassithi, où a été découvert l'antre de Psychro. Le Dikté est donc placé par Ptolémée à un demi-degré à l'est des monts Lassithi. Si, d'après les chiffres de Ptolémée, on veut fixer sur la carte la position exacte du mont Dikté, on s'aperçoit que cette position concorde exactement avec celle que nous avons assignée à la montagne après notre discussion critique du texte de Strabon, c'est-à-dire que le Dikté occupait seulement l'extrémité orientale de

1) Ptolémée, III, 15.

la Crète, et non pas toute la partie de l'île que couvrent aujourd'hui les montagnes de Lassithi et de Sitia.

Cette conclusion se trouve encore confirmée par un passage d'Athénée, qui met en relations directes le culte de Zeus Diktaios et la ville de Praisos. A propos du caractère sacré que les Crétois prêtent aux porcs, Athénée cite quelques lignes fort curieuses d'Agathoclès de Babylone : « Les Crétois racontent que Zeus est né sur le mont Dikté, où se célèbre (en son honneur) un sacrifice mystérieux. Car, d'après la tradition, Zeus fut nourri par une truie, qui tournait en grognant tout autour du dieu et empêchait ainsi qu'on entendît ses vagissements. C'est pourquoi tous les Crétois considèrent le porc comme un animal vénérable et ne mangent pas de sa chair. Même les habitants de Praisos lui offrent des sacrifices, par lesquels commencent toutes leurs cérémonies religieuses »[1]. Il paraît bien ressortir de ce texte que la ville de Praisos honorait d'un culte spécial le Zeus Diktaios ; Strabon rapporte d'ailleurs que cette cité possédait sur son territoire le temple de ce dieu. Le Dikté se dressait donc près de Praisos, c'est-à-dire à l'extrémité orientale de l'île.

Voici encore une autre confirmation de notre thèse. Le poète Aratus, dans ses Φαινόμενα, faisant allusion à la légende, ou plutôt aux diverses légendes du Zeus crétois, s'exprime ainsi :

. . . . ὅ μιν τότε κουρίζοντα
Δίκτῳ ἐν εὐώδει ὄρεος σχεδὸν Ἰδαίοιο
Ἄντρῳ ἐγκατέθεντο καὶ ἔτρεφον εἰς ἐνιαυτόν
Δικταῖοι Κούρητες ὅτε Κρόνον ἐψεύδοντο. . . . .[2]

Ce passage a provoqué deux scholies : 1° Au mot Δίκτῳ, le scholiaste dit : ἀκρωτήριον τῆς Κρήτης πλησίον τῆς Ἴδης τοῦ Κρητικοῦ ὄρους... C'est la paraphase pure et simple du vers d'Aratus, mais de ce vers mal compris, comme semble le démontrer la

1) Athénée, IX, 18, p. 375 F-376 A.
2) Aratus, Φαινόμενα, v. 30 et suiv. (Éd. Maass).

seconde scholie ; 2° En effet, au mot σχεδὸν, le scholiaste note ceci : « Certains critiques veulent substituer σχεδὸν Αἰγαίοιο à σχεδὸν Ἰδαίοιο, en se référant à Hésiode qui rapporte que Zeus fut élevé en Crète sur l'Αἰγαῖον, montagne puissante. Mais il n'y a pas en Crète de montagne appelée l'Αἰγαῖον ; il est donc préférable de couper la phrase ainsi, d'abord ὅ μιν — ὅτε αὐτὸν — κουρίζοντα Δίκτωι ἐν εὐώδει, puis, après une pause, ὄρεος σχεδὸν Ἰδαίοιο ἄντρωι ἐγκατέθεντο, et de comprendre : Zeus est né sur le Dikté, il a été ensuite transporté dans un antre du mont Ida... On demande comment Aratus peut dire que le Dikté est voisin de l'Ida, tandis qu'en fait, il en est fort éloigné (ἔστι γὰρ πολὺ τὸ διάστημα) ; mais la question est inutile, si nous coupons la phrase après le mot εὐώδει, pour rattacher l'expression ὄρεος σχεδὸν Ἰδαίοιο au mot ἄντρον[1]. » Ainsi le fait précis, que cette discussion met en lumière, c'est qu'Aratus n'a pas pu dire : le Dikté est voisin de l'Ida, parce que, en réalité, le Dikté et l'Ida sont deux massifs fort éloignés l'un de l'autre. En outre, la leçon, proposée par certains critiques : ὄρεος σχεδὸν Αἰγαίοιο, prouve que pour eux l'Αἰγαῖον ὄρος d'Hésiode n'était pas la même montagne que le Dikté ; or Hésiode place très nettement l'Αἰγαῖον ὄρος dans le voisinage de Lyktos[2] ; c'est donc l'Αἰγαῖον ὄρος qui correspond au mont Lassithi et non le Dikté.

La position géographique du mont Dikté nous paraît fixée, par les divers documents que nous venons de passer en revue, avec une précision beaucoup plus grande que ne croit Bursian. Il n'est pas exact que le nom de Dikté ait désigné dans l'antiquité tous les massifs sans distinction qui couvrent la partie orientale de l'île. Les textes prouvent au contraire que le mont Dikté se dressait dans le voisinage immédiat de l'extrémité orientale de l'île, sur le territoire de la ville de Praisos, non loin d'Itanos et du promontoire Samonium à l'est, d'Hiérapytna à l'ouest. C'est d'ailleurs ce qui ressort

1) *Schol.* d'Aratus, ad v. 33 (Ern. Maass, *Commentariorum in Aratum reliquiae*, p. 346-347).
2) Hesiod., *Theogon.*, v. 477 et suiv.

également du passage d'Apollonius de Rhodes, où le poète raconte l'arrivée des Argonautes en Crète. Les Argonautes viennent de l'île de Carpathos, et se préparent à aborder au pied du Dikté, mais le héros Talos essaie de les repousser en précipitant sur eux des quartiers de roches du haut [illegible] promontoire[1]. Il est vraisemblable que le poète prête [illegible]-nautes l'intention de débarquer dans la partie de la Crète la plus voisine de Carpathos ; or cette partie de l'île est précisément celle où se trouvent le promontoire de Samonium, les villes d'Itanos et de Praisos.

Enfin chez Lucien l'ἄντρον Δικταῖον est l'antre où Zeus, à peine arrivé en Crète, conduit Europe, fille du roi de Phénicie, pour s'unir à elle[2]. Ici encore nous avons le droit de supposer que Zeus, venant de la côte de Syrie, aborde à l'extrémité orientale de l'île et non sur la côte septentrionale, à mi-route entre le Samonium et Cnossos, comme nous serions obligés de l'admettre si l'antre de Psychro était vraiment l'antre Diktéen.

Sans doute ces deux passages d'Apollonius de Rhodes et de Lucien ne suffiraient point, s'ils étaient seuls, à étayer notre conclusion ; mais, rapprochés des autres textes que nous avons d'abord étudiés, ils les confirment, ou du moins ils nous indiquent que dans l'esprit des écrivains anciens, le nom de Dikté évoquait l'extrémité orientale de la Crète et n'évoquait vraiment que cela. Il nous semble donc impossible d'admettre que les monts Lassithi, situés à peu près à égale distance du massif de l'Ida et de la pointe orientale de l'île, représentent le mont Dikté des anciens. La position géographique, assignée par les documents antiques au Dikté, s'oppose à cette identification.

1) *Argonautiques*, IV, 1635 et suiv.
2) Dialogues marins, 15, § 4.

II

LE SANCTUAIRE DE ZEUS DIKTAIOS A L'ÉPOQUE HISTORIQUE

De [illegible] nous connaissons aujourd'hui avec certitude l'emplacement qu'occupait, au moins à l'époque historique, le sanctuaire de Zeus Diktaios.

Plusieurs documents épigraphiques, depuis longtemps publiés, avaient permis de circonscrire le territoire où se célébrait le culte du dieu et dans les limites duquel, par conséquent, devait se trouver son sanctuaire. Les textes des serments prêtés soit par les citoyens des cités crétoises, soit au nom de ces cités dans leurs relations et tractations réciproques, fournissent des indications précieuses sur les divinités qu'elles adoraient. Or le nom de Zeus Diktaios se lit dans le serment que prêtaient les habitants d'Itanos [1], et dans un serment prêté par les habitants d'une colonie d'Hiérapytna [2]; mais il est absent de l'*ὅρκος Λυττίων*, dont le texte est parvenu intact jusqu'à nous [3]. Déjà on pouvait inférer de ces documents que le culte de Zeus Diktaios était surtout important dans la région comprise entre Hiérapytna et Itanos, qu'il l'était beaucoup moins autour de Lyktos.

Une longue inscription, dont le texte presque entier a pu être reconstitué à l'aide de deux exemplaires trouvés l'un en Crète près des ruines d'Itanos, l'autre à Magnésie du Méandre en Asie Mineure [4], fit faire un pas de plus au problème. Il s'agit dans cette inscription d'une controverse qui s'était élevée, au sujet d'un territoire et d'une île, d'abord entre les gens d'Itanos et ceux de Praisos, puis, après la des-

1) Collitz und Bechtel, *Sammlung der griechischen Dialekt-inschriften*, n° 5058.

2) Id., *ibid.*, 5039.

3) Id., *ibid.*, 5041.

4) Dittenberger, *Sylloge*, 2e éd., n° 929; *Inscriptiones graecae ad res Romanas pertinentes*, I, n° 1021.

truction de Praisos par les gens d'Hiérapytna, entre les gens d'Itanos et ceux d'Hiérapytna. A ce moment, les gens d'Itanos sollicitèrent l'arbitrage du sénat romain, qui confia le soin de régler le litige à la cité de Magnésie du Méandre en Asie Mineure. Le jugement rendu par les arbitres, précédé d'un exposé détaillé des circonstances de la cause, fut gravé en double exemplaire; ce sont ces deux exemplaires, mutilés et incomplets, qui ont été retrouvés. Le sanctuaire de Zeus Diktaios y est mentionné à plusieurs reprises, ainsi que les terres qui en dépendaient, comme limitrophes du territoire d'Itanos. A l'origine du conflit, la controverse s'était élevée entre Itanos et Praisos; plus tard seulement, quand le territoire de Praisos fut conquis et occupé par les gens d'Hiérapytna, Hiérapytna devint la rivale d'Itanos. Il résultait de tous ces faits que le sanctuaire de Zeus Diktaios était plus rapproché d'Itanos que d'Hiérapytna, qu'il devait se trouver dans la partie de l'île où les deux territoires de Praisos et d'Itanos se touchaient, c'est-à-dire à l'extrémité orientale de la Crète.

Enfin la solution définitive a été apportée par la découverte du sanctuaire lui-même ou plus exactement de son emplacement certain en 1904. Cette découverte est due à l'École anglaise d'Athènes (*British School at Athens*). Dans les ruines de Palaikastro, situées au sud d'Itanos, le long de la côte orientale de l'île, en un point appelé Roussolakos, a été retrouvé le texte d'un hymne en l'honneur de Zeus Diktaios. Ce texte, gravé sur la face et le revers d'une stèle en calcaire cristallin gris, a été publié et commenté dans l'*Annual of British School at Athens* de 1908-1909, p. 339 et suiv., par M. Bosanquet[1]. L'hymne se compose de six strophes ou stances, dans chacune desquelles revient l'invocation :

Δίκταν ἐς ἐνιαυτὸν ἕρπε καὶ γέγαθι μολπᾷ.

1) Le même volume de l'*Annual of British School at Athens* renferme, outre l'étude de M. R. Bosanquet, un savant article de Miss J. E. Harrison, *The Kouretes and Zeus Kouros* (p. 308-338), et d'intéressantes notes philologiques et métriques de M. Gilbert Murray, *The hymn of the Kouretes* (p. 357-365).

Il est fait allusion dans l'hymne aux Kourètes qui reçurent Zeus enfant des mains de Rhéa. Une autre inscription, trouvée de même à Roussolakos, mentionne des travaux de restauration effectués dans le sanctuaire de Zeus Diktaios par les gens d'Hiérapytna[1].

Le temple lui-même paraît avoir été complètement détruit. Il n'a été retrouvé sur son emplacement que des antéfixes et fragments d'antéfixes en terre cuite, quelques boucliers en bronze et divers ex-voto; un amas de cendres a permis de fixer la place de l'autel[2].

Si regrettable que soit la disparition de l'édifice où se célébrait le culte de Zeus Diktaios, on n'en connaît pas moins aujourd'hui, avec certitude, l'emplacement exact du temple. Le sanctuaire se trouvait au sud d'Itanos, à l'est de Praisos, à très peu de distance de la mer, c'est-à-dire à l'extrémité orientale de la Crète.

Ainsi l'étude des textes antiques nous a conduit à localiser le mont Dikté dans la partie la plus orientale de la Crète, au voisinage d'Itanos, de Praisos, d'Hiérapytna; et d'autre part les récentes découvertes épigraphiques et archéologiques fixent l'emplacement du sanctuaire fameux de Zeus Diktaios sur la côte orientale elle-même de l'île.

Est-il possible, après de telles constatations et découvertes, de maintenir à l'antre de Psychro le nom d'ἄντρον Δικταῖον?

III

L'ANTRE DE PSYCHRO N'EST PAS L'ἄντρον Δικταῖον.

M. R. C. Bosanquet, dans son Étude sur l'*Hymne des Kourètes*, paraît avoir eu conscience des difficultés que soulève

1) Xanthoudidis, in Ἐφημ. Ἀρχαιολογ., 1908, p. 197 et suiv. L'origine exacte de la pierre est indiquée dans l'*Annual of Brit. School*, 1908-1909, p. 340.

2) *Annual of British School*, 1904-1905, p. 298 et suiv.; *id.* 1908-1909, p. 339

désormais cette identification. Il essaie de résoudre ces difficultés, tout en maintenant l'identification qui en est la cause unique. Voici, aussi exactement que possible, son argumentation. L'hymne, dont le texte a été découvert dans les ruines de Palaikastro, devait être chanté devant un autel de Zeus pendant une fête annuelle qui se célébrait quelque part sur le mont Dikté. On songe tout d'abord à l'antre fameux de Lyktos, qui a été découvert au-dessus du village de Psychro. Mais les fouilles, exécutées en ce point, ont démontré que cet antre avait cessé d'être un lieu de culte longtemps avant la date que l'on peut assigner à l'hymne de Palaikastro d'après le professeur Murray. L'étude des antiquités recueillies dans l'antre de Psychro prouve, en effet, qu'elles sont toutes antérieures au début du VIII[e] siècle avant l'ère chrétienne, tandis que le texte actuel de l'hymne date au plus tôt de la fin du IV[e]. Si ce n'est pas dans l'antre de Psychro que la fête annuelle de Zeus Diktaios était célébrée à l'époque historique, on peut supposer que c'était à Lyktos même, la ville qu'Hésiode cite expressément dans son récit de la naissance de Zeus sur le Dikté [1]. Cette ville était située à l'extrémité nord-ouest du Dikté et la plus grande partie du massif devait être comprise dans son territoire. Mais cette hypothèse soulève une autre difficulté. Les documents que nous possédons nous apprennent que le Zeus adoré à Lyktos était moins le Zeus Diktaios que le Zeus Idaios. Les serments publics des cités de Lyktos, d'Olus, de Lato, de Dreros, de Malla, situées autour du mont Lassithi, ne contiennent point le nom de Zeus Diktaios. Les épithètes du dieu sont Oratrios, Monnitios, Bidatas = Idaios, Tallaios, Kretagenes. M. Bosanquet en conclut qu'à l'époque historique, où fut fixé le texte de ces serments, les gens de Lyktos, d'origine spartiate, « s'étaient tournés plutôt vers l'Ida et l'occident que vers le Dikté et l'Orient, parce que les

1) « *Another possibility is that the festival was held at Lyttos, the city with which Hesiod expressly connects history of the birth of Zeus in the Diktaean cave* ». Il y a là une erreur de fait. Le nom du Dikté ou de l'antre Diktéen ne se trouve nulle part dans le texte d'Hésiode. Nous le montrerons plus loin.

maîtres de l'Ida étaient alors Doriens comme eux-mêmes, tandis que le Dikté était resté la montagne sacrée des anciens habitants de l'île. » M. Bosanquet paraît donc bien croire que Lyktos avait renoncé au culte de Zeus Diktaios, jadis célébré dans l'antre de Psychro, pour adhérer à celui de Zeus Idaios. Pourtant il connaît trop bien tous les documents pour ne pas remarquer que le culte de Zeus Diktaios était surtout populaire dans la région située au delà de l'isthme d'Hiérapytna, sur les territoires des trois villes d'Hiérapytna, Itanos et Praisos. « Nous pouvons croire que le temple de Palaikastro était dans la Crète orientale le principal centre du culte rendu au dieu qui avait été adoré dans la grotte du Dikté pendant l'âge du bronze et au début de l'âge du fer. » Il y aurait donc eu transfert du principal sanctuaire des environs de Lyktos à la région d'Itanos.

Enfin une dernière hypothèse, assez inattendue, est proposée par M. Bosanquet. « On est porté à croire, dit-il, que le nom de Dikté a été transféré à l'un des sommets qui dominent Praisos et Palaikastro, peut-être le cône de Modhi. L'existence d'un second Dikté dans cette région expliquerait le passage de Strabon, où le géographe affirme que le Dikté se trouvait à 1000 stades à l'est de l'Ida et à 100 stades seulement du promontoire Samonium, qui forme l'extrémité nord-est de la Crète, près de Praisos et du temple de Zeus Diktaios. La même hypothèse expliquerait la mention faite dans Athénée d'une légende de Praisos, relative à la naissance de Zeus sur le Dikté et au rôle joué dans la vie de l'enfant par une truie. On pourrait même se demander si l'ἀπόρρητος θυσία, dont il est question dans ce texte, n'était pas précisément l'un des rites de la fête pour laquelle a été composé l'hymne, dont le texte a été découvert à Palaikastro. »

Toutes ces hypothèses, qui dénotent l'embarras de M. Bosanquet, sont parfaitement inutiles. Les difficultés, qui les ont suggérées au savant archéologue anglais, proviennent uniquement de l'identification erronée établie entre l'ἄντρον Δικταῖον des anciens et l'antre de Psychro. Les monts Lassithi

ne correspondent pas au Dikté ; ce nom doit être réservé aux montagnes qui couvrent l'extrémité orientale de la Crète, qui dominent les sites de Praisos et d'Itanos.

Et il convient ici de faire justice d'une interprétation abusive des vers de la Théogonie d'Hésiode. Nous avons cité plus haut la phrase où M. Bosanquet affirme qu'Hésiode établit expressément une relation entre la ville de Lyktos et la tradition de la naissance de Zeus dans l'antre Diktéen. C'est là une erreur de fait. L'auteur de la Théogonie ne souffle mot de l'antre Diktéen. Au moment où Rhéa va devenir mère, elle demande conseil à son père Ouranos et à sa mère Gaia ; car elle veut cette fois soustraire l'enfant qui va naître d'elle à la voracité de Kronos. Ouranos et Gaia, dit le poète,

> πέμψαν δ' ἐς Λύκτον, Κρήτης ἐς πίονα δῆμον,
> ὁππότ' ἄρ' ὁπλότατον παίδων ἤμελλε τεκέσθαι,
> Ζῆνα μέγαν · τὸν μέν οἱ ἐδέξατο Γαῖα πελώρη
> Κρήτῃ ἐν εὐρείῃ τρεφέμεν ἀτιταλλέμεναί τε.
> Ἔνθα μὲν ἷκτο φέρουσα θοὴν διὰ νύκτα μέλαιναν
> πρώτην ἐς Λύκτον · κρύψεν δέ ἑ χερσὶ λαβοῦσα
> ἄντρῳ ἐν ἠλιβάτῳ, ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης,
> Αἰγαίῳ ἐν ὄρει, πεπυκασμένῳ, ὑλήεντι[1].

Certains éditeurs de la Théogonie, entre autres Schœmann[2], ont cru devoir, sans raison valable, corriger le texte unanime des manuscrits et remplacer Λύκτον par Δίκτην dans le vers πρώτην ἐς Λύκτον ; rien ne justifie une telle substitution. Il n'est question dans ce passage de la Théogonie que de la ville de Lyktos et la montagne, dans laquelle s'ouvrait l'antre divin, y est appelée non pas le Dikté, mais la Montagne aux Chèvres, Αἰγαῖον ὄρος. C'est à cet antre-là, et non à l'antre Diktéen, que doit être identifié l'antre de Psychro. L'antre de Psychro se trouve en effet, au sud de l'emplacement qu'occupait Lyktos,

1) *Théogonie*, v. 477 et suiv.

2) Schœmann, *Die Hesiodische Theogonie*, p. 50 ; cf. p. 203. Schœmann reconnaît que tous les manuscrits portent Λύκτον.

à quatre heures et demie de marche environ des ruines de cette ville. M. A. Evans croit même avoir reconnu les traces d'un chemin antique qui joignait la ville au sanctuaire.

Quelles sont donc les conclusions générales auxquelles doit aboutir cette discussion?

Puisqu'il est impossible d'identifier l'antre de Psychro à l'antre Diktéen que mentionnent plusieurs textes antiques, et puisque d'autre part la situation géographique de l'antre de Psychro correspond exactement aux données fournies par le texte de la Théogonie relatif à la naissance de Zeus, il en résulte qu'il faut distinguer, non pas deux, mais trois centres extrêmement anciens du culte de Zeus en Crète : 1° l'Ida et Cnossos ; 2° l'Aigaion et Lyktos ; 3° le Dikté et Praisos. En ce qui concerne le culte de Zeus Idaios, les traditions anciennes et les découvertes archéologiques sont pleinement d'accord ; l'antre idéen, découvert en 1884, exploré par Fabricius, Halbherr et Orsi, a livré une abondante moisson de documents d'un intérêt capital. — L'antre voisin de Lyktos, mentionné par la Théogonie, a été retrouvé dans l'antre de Psychro. Les fouilles de MM. Halbherr, Chatzidakis, Evans, Demargne et Hogarth en ont démontré la haute antiquité, l'importance religieuse et la richesse archéologique. — Quant à Zeus Diktaios, on connaît maintenant, grâce aux découvertes de l'École anglaise d'Athènes, le temple dans lequel son culte était célébré à l'époque historique ; mais l'on n'a pas encore trouvé l'antre, qui fut, en pleine montagne, le sanctuaire primitif du dieu. Cet antre, il faut le chercher ; et l'exploration, à laquelle ce but sera fixé, devra se faire, à notre avis, non pas dans le massif du Lassithi, mais dans les montagnes qui se dressent tout à fait à l'est de l'île, et dont les cimes culminent au sud de Sitia, de préférence entre l'emplacement aujourd'hui connu de l'antique Praisos et l'emplacement, également connu avec précision, du temple de Palaikastro.

J. Toutain.

BULLETIN

DE LA RELIGION ASSYRO-BABYLONIENNE

1909-1910

W. ANDRAE : *Der Anu-Adad-Tempel in Assur*. — (10 Wissenschaftl. Veröffentlichung der Deut. Or. Gesell.). Un vol. in-4 de VI-95 pages, avec 94 fig. dans le texte et 34 pl. Leipzig, Hinrichs, 1909[1]. — Avec ce volume commence la publication systématique des fouilles entreprises à Assour (Qala'at-Chergat), dès 1903, par la Société Orientale allemande; elle comprendra cinq grandes parties : constructions d'époque assyrienne (dont cet ouvrage est le premier volume); trouvailles particulières de cette époque (études d'archéologie); monuments d'époque parthe (architecture et trouvailles particulières); généralités (vue d'ensemble des fouilles, rapports entre les différentes trouvailles, topographie, histoire de la ville; restes arabes; géologie, climatologie, géographie; histoire des fouilles); inscriptions (études philologiques). C'est donc toute une histoire de l'antique cité qui se prépare[2].

Le temple d'Anou, père des dieux, et de son fils Adad, dieu des tempêtes, était situé au Nord de la ville, entre le palais d'Assour-nasir-apal à l'Est et celui de Toukoulti-Ninip à l'Ouest. On distingue deux constructions d'époque différente : le vieux temple, commencé par Assour-rich-ichi et terminé par Toukoulti-apal-echara I; le nouveau temple, construit par Choulmanou-acharidou II.

1) Sur cette publication, voir aussi Pinches, *The discoveries by the german expedition of the site of Assur*, dans *Proceedings of the Soc. Bibl. Archaeol.*, XXXII, 1910, pp. 41-54.

2) Voir maintenant une publication semblable pour les fouilles de Babylone : R. Koldewey, *Die Tempel von Babylon und Borsippa* (15. Wissenschaft. Veröff. der D. O. G.), 1911.

Les soubassements du temple d'Anou et d'Adad furent construits par Assour-rich-ichi, prêtre d'Assour, ainsi que l'attestent les briques trouvées sur place. Le temple se compose de deux sanctuaires symétriques, séparés par un long corridor. Chaque sanctuaire comporte une tour à étages et cinq salles : deux antichambres contiguës, la salle principale, et, sur le côté droit de cette dernière, deux salles latérales étroites et de forme allongée qui se font suite. Au fond de la salle principale on voit une grande et profonde niche, qui forme probablement cella. En avant des deux sanctuaires est la cour du temple ; sur le côté gauche de cette cour, quatre salles, de forme allongée ; sur le côté qui fait face aux sanctuaires, de chaque côté de l'entrée donnant accès dans la cour, trois salles rectangulaires. L'entrée, construite dans le mur, fait deux coudes à angle droit, de telle sorte que, de l'extérieur, on ne pouvait voir ce qui se passait dans la cour du temple. Il est bien difficile de dire exactement quelle forme avaient les tours à étages ; elles étaient massives et l'on avait accès au sommet par une rampe, mais il est impossible de dire où commençait cette rampe.

Toukoulti-apal-echara I se borna à élargir les proportions. On trouva de nombreuses briques à son nom et vingt-huit fragments de prismes octogones, qui contiennent la chronique des cinq premières années de son règne et mentionnent les travaux exécutés dans le temple d'Anou et Adad. Ces fragments sont des duplicata des fameux prismes découverts par Layard et Rassam, conservés à Londres. Mais les nouvelles fouilles n'éclaircissent pas ce que Toukoulti-apal-echara entend par *elalû*, dans lequel il fait entrer les dieux, et *bît ḫamri* du dieu Adad, où il lui sacrifie des agneaux. On a trouvé, près d'une des tours, une statue tombée jusque sur le sol du rocher.

Choulmanou-acharidou II réduisit les proportions, en particulier celles des tours. On mit au jour les documents suivants : une sorte de bouton en argile — *zigatu* — qui mentionne les poutres de cèdre du temple restauré ; des crapaudines en basalte ; des carreaux d'argile estampés ; et sous les murs de l'aile Sud-Est, par paire, de petites armes qui sont des symboles, sabre en cuivre et hache en bronze. On peut admettre, ce semble, que ces objets ont été déposés sous les fondations lors des rites de construction. La seule tour dont on distingue quelques traces

est celle de l'angle Ouest. On a trouvé de nombreux fragments de basalte sculptés, qui paraissent appartenir à un bas-relief, ou plutôt à un obélisque, pareil au fameux monument de Kalakh, conservé à Londres; plusieurs morceaux en albâtre de *lamassu*, un de ces animaux fantastiques, à tête humaine couverte de la tiare cornue, placés ordinairement des deux côtés des portes, dont ils gardent le seuil; — un fragment de revêtement en cuivre d'une porte, décoré de personnages, marchant à gauche en procession, entre deux bandes de rosettes; un foudre d'or, à trois flammes, qui appartenait probablement à une statue d'Adad; on sait que ce dieu est représenté tenant le foudre en main[1]; — une stèle de Chamchi-Adad, fils et successeur de Choulmanou-acharidou II, contenant les annales du roi; elle fut probablement déposée dans le temple suivant une coutume séculaire. Sous la stèle était un crâne humain, ce qui n'est pas un fait isolé.

Il est impossible de dire lequel des sanctuaires était consacré à Anou, et lequel à Adad, puisque les documents se rapportent aux deux dieux et mentionnent un temple. Il faut noter la présence de deux tours, qui est un fait particulier. Les recherches de M. Andrae montrent que la forme allongée est réservée pour le sanctuaire, ce qu'il était important de constater. L'orientation du temple n'est pas précise. Plus tard, Assour-nasir-apal et Charru-kîn II, construisirent sur le temple de Choulmanou-acharidou II. Autour du temple s'élevaient des maisons particulières qui appartiennent à cette même époque; on y trouva des sarcophages.

Comme on voit, les fouilles de Mésopotamie ne nous permettent pas de connaître l'arrangement intérieur du temple assyro-babylonien; même pour l'extérieur, les restitutions proposées, bien que l'auteur ait eu soin de ne pas les exagérer, peuvent être discutées. Nous ne saisissons ordinairement l'ornementation des sanctuaires qu'au travers des descriptions des textes, car rien n'est resté debout, hormis quelques bas-reliefs, quelques statues; et encore toutes ces sculptures gisent-elles le plus souvent sur le sol. Cela est surtout vrai pour le mobilier du culte; à cet égard, il serait nécessaire que les auteurs de

1) *Mittheil. der D O G*, n° 5, p. 13 ; il porte deux foudres.

catalogues de cylindres et de sceaux, en particulier, où les scènes religieuses sont si fréquentes, ne se bornent pas à nous donner la description, évidemment nécessaire, des motifs représentés, mais fassent des dessins au trait de ces figures. Les planches, même les mieux faites, ne valent pas un dessin scrupuleux, que seul peut faire celui qui a l'original à sa disposition. Ce sera la seule manière de combler, dans quelque mesure, les lacunes énormes des traditions écrites.

On peut se demander si la vue extérieure du temple assyrien en particulier donnait toujours l'impression de château-fort, avec de hauts murs, massifs et imposants, dont la rigidité était brisée par les seuls petits créneaux. On sait que les Assyriens ont aussi employé la colonne, et l'on a déjà montré que certains dessins de tentes, de baldaquins, par exemple, comportent l'emploi de tiges végétales comme support; la colonne, avec chapiteau à volutes, se rencontre aussi quelquefois. On connaît la discussion qu'a provoquée la thèse de Puchstein[1], que la colonne ionique n'est pas un pur produit de l'art grec, mais qu'elle fut influencée par l'Égypte et l'Assyrie. Lichtenberg a soutenu la thèse diamétralement opposée[2]. Je n'ai pas l'intention d'aborder ce problème; mais il me semble, qu'avant de conclure, on ferait bien de grouper les séries chronologiques des documents assyro-babyloniens qui servent à la discussion, comme Chapot l'a fait pour la colonne torse et le décor hélicoïdal[3]. On verrait assurément que le décor géométrique ou végétal se rencontre un peu partout et que les influences prépondérentes sont difficiles à saisir, quand un texte daté ne vient peser dans la balance.

Or le nouveau prisme de Sinakhéirba est précisément un texte important pour l'étude de l'architecture religieuse[4]. Il relate la campagne du roi assyrien en Cilicie (698), pour réprimer la révolte du Taurus. La lutte ne se cantonna pas dans les montagnes, mais s'étendit aux plaines ciliciennes; Tarse fut prise et détruite. Tout ceci est la base du récit de Bérose,

1) *Die ionische Saeule*, 1907.

2) *Die ion. Saeule als klass. Bauglied rein hellen. Geiste entwachsen*, 1907.

3) *La colonne torse et le décor en hélice dans l'art antique*, 1907.

4) King, *Sennacherib and the Ionians*, dans *Journal of Hellen. Studies*, XXX, 1910, pp. 327-335.

d'après Polyhistor et Abydène (Eusèbe, *Arm. Chron.*, I, 27-35, éd. Schoene), quoi qu'ait pu dire M. Winckler[1]. Des esclaves ioniens furent emmenés en Assyrie et travaillèrent au palais de Ninive. Il semble, dit M. King, que Sinakhéirba ait montré un certain éclectisme dans toutes les branches de l'art.

Abydène, comme on sait, dit que le roi assyrien construisit à Tarse un temple « athénien » et éleva des colonnes d'airain, sur lesquelles il traça le récit de ses exploits; Polyhistor et le prisme de Sinakhéirba mentionnent un monument élevé après la victoire. Ce « temple athénien » fait supposer une tradition sur la nature de cette construction, qui devait ressembler en tout, ou en partie, à un temple ionien. Nous avons des figures semblables pour l'époque sargonide, et on peut supposer que le temple assyrien-athénien de Tarse présentait le même aspect; tombé en ruines, il pouvait avoir conservé quelques colonnes intactes et devait facilement être pris pour un temple grec; nous comprenons dès lors fort bien la tradition postérieure.

Donc si l'art assyrien, par l'intermédiaire de la Syrie, a pu influencer l'art ionien, celui-ci aussi a marqué son empreinte sur certains ouvrages mésopotamiens; il n'est pas impossible, pour M. King, que les ivoires de Nimroud soient dûs à une influence de cet ordre. L'architecture religieuse assyrienne a subi cette empreinte, d'une façon qui semble certaine pour l'époque de Sinakhéirba, et pour les époques suivantes, comme le dit fort bien M. King, on devra tenir compte des résultats de la campagne de ce roi.

En Assyrie et en Babylonie, la colonne ne paraît pas être une caractéristique de l'architecture archaïque quoique la tablette cultuelle de Sippar, par exemple, montre qu'elle était employée avant le IXe siècle[2]. M. King pense que son introduction est dûe peut-être à une influence d'Asie Mineure, car lorsque, sous les Sargonides, son emploi devient plus fréquent, elle est

1) *Oriental. Literaturzeitung*, 1910, col. 145-149. Winckler croit que la lutte s'est cantonnée dans les montagnes et qu'il n'y a pas eu de bataille navale, ce que conteste M. King.

2) Je n'oublie pas les colonnes de briques de Tello ou de Suse, mais nous n'avons aucune idée de l'ensemble des constructions auxquelles elles appartenaient.

presque toujours posée sur le dos d'un animal mythologique, ce qui semble trahir une influence hittite.

La décoration du temple assyrien est donc un problème insoluble aujourd'hui ; mais nous devons admettre, ce semble, que les Assyriens ont tenté, par exemple, de couper par des colonnes la monotonie des façades nues, que présentent les sobres reconstructions de M. Andrae.

C. J. Ball : « *The Ass. in semitic Mythology* » dans *Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol.*, XXXII, 1910, pp. 64-82. — L'auteur pense que l'âne a été un animal sacré chez les anciens Sémites et que le souvenir de cette croyance a fait naître la légende des Juifs adorant le dieu du ciel sous l'image d'un âne. Il croit en trouver l'analogue dans le dieu égyptien Set, dont la tête rappelle celle d'un âne; pour les Babyloniens ANŠU = *imeru* « âne » qu'un texte lexicographique explique par ilu *Sakan*; l'auteur rapproche ce dieu Sakan de SKN (pour SKM) de Genèse, 34, 2, fils de Khamor; enfin Damas est appelée par les Babyloniens *mat ša imêrišu*. Cet ensemble de textes prouve donc que l'âne fut adoré ou, en tous cas, considéré comme sacré par les Sumériens et par les Sémites.

La démonstration de l'auteur n'est pas du tout acceptable, en tous cas dans la forme présentée, qui est fort incomplète et contient un grand nombre d'inexactitudes. Ainsi le dieu âne suméro-babylonien Sakan est inconnu; dans le texte cité *sakan* est une glose, et l'idéogramme divin, qui suit, indique peut-être un nom divin, mais il ne saurait en aucun cas s'appliquer au mot *sakan*.

C. Bezold : « *Verbalsuffixformen als Alterskriterien babylonisch-assyrischer Inschriften* ». Extr. des *Sitzungsber. d. Heidelberg. Akad. d. Wiss.*, Ph. hist. Kl., 1910, 9. Abh., 28 pages. — On sait qu'il est très difficile, pour ne pas dire souvent impossible, de fixer l'évolution des concepts religieux babyloniens, parce que les textes religieux datés sont en nombre infime. Cela est surtout vrai pour les nombreuses listes lexicographiques, dues pour la plus grande partie aux scribes d'Assourbânipal. On ne saurait être assez circonspect dans l'emploi de ces sources et des équivalences qu'elles fournissent.

On lira donc avec intérêt l'essai tenté par M. Bezold d'établir

un critère qui permette de fixer l'âge des inscriptions babyloniennes et assyriennes non datées. Étudiant les diverses formes des suffixes verbaux dans les textes datés, l'auteur croit pouvoir affirmer que les vieux textes, *duppâni labirûti*, dont les scribes assyriens ont fait des copies, ne sont pas aussi anciens qu'on veut bien le dire : ces originaux ne semblent pas remonter plus haut que l'an 1450 avant notre ère. Il applique le critère établi à quelques-uns des textes religieux les plus importants de la bibliothèque d'Assourbânipal, et constate que les prières, à une exception près, beaucoup de rituels, de mythes — entre autres quatre fragments de l'épopée de Gilgamès —, les formules d'exorcismes — entre autres les rituels *šurpu* et *maqlû* — sont certainement postérieurs à 1450.

Pour l'épopée de Gilgamès, dont la plus ancienne rédaction remonte à l'époque de la première dynastie babylonienne, nous aurions trois périodes de composition et la rédaction finale serait d'un demi-siècle plus jeune que l'Elohiste et d'un siècle environ plus jeune que le Jahviste.

Quels que soient les doutes que l'intéressante étude de M. Bezold pourrait faire naître, on ne peut nier que les bases de la religion babylonienne seraient singulièrement consolidées, si les recherches futures pouvaient démontrer la justesse de la théorie exposée. On verra plus loin que M. Schneider a tenté de faire une critique littéraire de l'épopée de Gilgamès ; pour le poème de la création, on avait déjà une bonne étude de M. Jastrow[1], et récemment Langdon[2] a tenté de montrer qu'un texte sumérien de ce poème, commenté par un scribe assyrien, n'est probablement pas original, et que, le fût-il, un Sémite en serait l'auteur. Je suppose que M. Schmidt a aussi étudié un côté de ce problème, en s'attachant plus particulièrement aux incantations ; malheureusement je n'ai pas encore lu sa brochure[3].

1) *On the composite character of the babyl. Creation story*, dans *Or. Studien.. Noeldeke*, II, pp. 969-982.

2) *A reconstruction of a part of the sumerian text of the seventh tablet of Creation, with the aid of assyrian commentaries*, dans *Proceed. Soc Bibl. Archaeol.*, 1910, pp. 115-123, 159-167.

3) A. Schmidt, *Die religiöse Entwicklung in der babyl. Beschwörungsliteratur*, in-8 de 33 p., 1910.

A. Boissier : *Les éléments babyloniens de la légende de Caïn et d'Abel*. Une brochure de 9 pages. Genève, Kündig, 1909. — Zimmern admettait que la légende de Caïn et d'Abel était d'origine palestinienne; mais M. Boissier avait montré, ce qu'il rappelle, qu'on pouvait y distinguer des traces de croyances babyloniennes. Reprenant la question, l'auteur conclut que l'écrivain jahviste de Genèse, IV, 7, n'a fait que paraphraser un document augural babylonien. En effet, la fin du verset étant une glose, il reste ce qui suit : « si tu fais bien — élévation ; si tu fais mal — à la porte *rábişu*. Or « élévation » correspond au babylonien *niš rêšim* « élévation de la tête », qui indique un présage favorable ; quant à *rábişu*, nous savons que c'est un mauvais démon.

Il faut encore noter que *nod* n'est pas un terme géographique, mais signifie « une terre couverte de ruines », en assyrien *nadîtu*. De plus Caïn sera vengé sept fois, si on le tue ; et l'auteur pense qu'il y a peut-être parallélisme avec Oura, auquel Anou, le dieu suprême, accorde sept démons qui marcheront à ses côtés.

La difficulté du texte disparaît avec la nouvelle interprétation de M. Boissier. Il retrouve des traces de la langue divinatoire dans d'autres textes bibliques, par exemple, Genèse, XXV, 23, la fin du verset. Nous verrons aussi tout à l'heure, que Balaam n'est qu'un devin babylonien.

A. Boissier : « *Les Nephilim* » dans *Orient. Liter. Zeitung*, XIII, 1910, pp. 196-197 [et *Zeit. f. d. alttestam. Wiss.*, XXX, 1910, p. 35]. — L'auteur montre que le héros Gilgamès est un membre de la famille des géants, comme le Nemrod de la Genèse. L'assyrien *napâlu* (sumérien GAB-GAL) correspond à *gabâru* ; les nephîlîm sont des gibôrim, des fils d'Anaq, c'est-à-dire *mârê emûqi*, des géants. GAB-GAL est d'ailleurs une épithète du dieu Ningirsou qui donne au roi Eannatoum une force surhumaine. Comme les géants sont le produit de l'union des dieux et des filles des hommes, l'auteur croit que le récit d'Hérodote, I, 181, fait allusion à l'incubation dans les temples, d'où naissent les géants. Mais cette dernière affirmation sera contestée, car le problème de la prostitution sacrée est certainement plus complexe.

G. Cros : *Nouvelles Fouilles de Tello* (Mission française en

Chaldée), publiées avec le concours de L. Heuzey et Fr. Thureau-Dangin. — Première livraison. Un vol. in-4 de 104 pages, 4 plans, 3 planches, 4 vues et de nombreuses figures dans le texte. Paris, Leroux, 1910. — Les fouilles de Tello, qui ont fourni tant de documents intéressants sur l'histoire de l'antique Chaldée, ont été reprises dès 1903 par le commandant Cros. Lui-même, M. Heuzey et M. Thureau-Dangin nous ont tenu au courant des travaux exécutés et des monuments exhumés par différents mémoires, parus dans la *Revue d'Assyriologie* et dans les *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Ces divers travaux réunis forment la principale substance de ce premier fascicule.

Le commandant Cros expose sommairement les résultats de la campagne de 1903. M. Heuzey décrit une petite statue complète de Goudéa, patési de Lagach, sur laquelle est une inscription, que M. Thureau-Dangin traduit et commente : le patési introduit son patron, le dieu Ningichzida, dans le panthéon de Lagach ; Ningirsou, le dieu protecteur de la cité, confie au nouveau venu la garde des fondations, des mamelons et des champs irrigués ; le patési fait alors entrer Ningichzida dans une chapelle, qu'il lui élève dans le temple de Ningirsou. Cette statue porte un nom mystique, comme toutes les statues de Goudéa, et le patési l'introduit dans le sanctuaire du dieu. Le dieu Ningichzida, qui est père de Tamoûz, est un dieu agricole et infernal.

M. Heuzey décrit une charmante petite tête de femme, polychrome, en albâtre ; une figure découpée du roi Our-Ninâ, sur une plaque de coquille ; un bas-relief en albâtre, représentant un homme nu, qui revient de la pêche aux poissons, et que l'auteur identifie avec le héros Gilgamès. La plupart des actions légendaires attribuées à l'Hercule grec sont, pour M. Heuzey, des emprunts faits aux représentations, plus ou moins bien transposées, de son prototype chaldéen. Le même auteur étudie la céramique et la décoration des vases chaldéens.

Le commandant Cros rectifie quelques observations qu'il avait présentées sur un casque chaldéen.

M. Thureau-Dangin décrit la ruine de Lagach sous le règne du roi Ouroukagina ; tous les temples sont mis à feu et à sang ; les statues brisées, les pierres précieuses, l'or et l'argent emportés. Le roi Ouroukagina atteste qu'il n'a pas commis de péché,

mais que tout le poids du malheur repose sur Lougalzaggizi, son ennemi, et sur la tête de la déesse Nisaba, la protectrice des envahisseurs. Un autre texte nous montre les Elamites venant piller Lagach, mais ils sont repoussés. La crapaudine d'Arad-Nannar, patési de Lagach est consacrée au roi-dieu Gimil-Sin, auquel il a construit un temple à Lagach. On a deux paires de ces blocs de seuil, appartenant à deux portes distinctes, chacune à deux battants; on peut fixer exactement l'emplacement de l'une d'elles; il semble donc qu'on ait trouvé la chapelle où le roi-dieu était l'objet d'un culte.

Le commandant Cros décrit ensuite, par ordre topographique, les principaux chantiers ouverts 1903-1905, examine les couches successives et énumère les objets trouvés.

S. Daiches : « *Balaam — a babylonian 'bârû'*. The episode of Num. 22,2-24,24 and some babylonian parallels » dans *Hilprecht Anniversary Volume* (1909), pp. 60-70. — Des deux opinions qui ont cours dans la tradition juive sur Balaam, prophète de Jahveh ou sorcier, l'auteur choisit la seconde, et prouve son affirmation en comparant les principaux passages de l'histoire biblique avec le rituel babylonien publié par Zimmern[1].

Balaam commence son travail de divination de bonne heure le matin; il dit à Balaq, roi de Moab, d'élever 7 autels, de préparer 7 bœufs et 7 béliers. Le roi obéit et Balaam offre en sacrifice un bœuf et un bélier sur chaque autel. Or, selon le rituel babylonien pour le *bârû*, l'érection d'autels et les sacrifices forment partie intégrante de la cérémonie de divination, et ces rites doivent s'accomplir à l'aube.

Balaam scrute l'avenir pour Balaq, c'est pourquoi ce dernier fait les préparatifs, mais tous deux participent au sacrifice, ce qui est conforme au rituel babylonien qui fixe le rôle du consultant et celui du devin.

Balaq reste près de l'holocauste, de même que le *bêl nigê* babylonien prie près du sacrifice pendant que le devin consulte les dieux; il conduit le devin au haut lieu, parce que la place choisie pour l'acte divinatoire a une grande importance : c'est

1) *Ritualtafeln für d. Wahrsager, Beschwörer u. Sänger*, dans *Beitraege z. Kenntniss d. babyl. Religion*, 1896-1901.

l'*ašar purussê bârûti*, le lieu des décisions divinatoires, l'*ašar dinim*, le lieu du jugement, l'*ašar bira u purussâ*, le lieu de la divination et de la décision.

Il y a ensuite dans l'épisode de Balaam un passage difficile, sur lequel je crois nécessaire d'insister, car l'auteur, ce semble, l'explique d'une façon tout à fait satisfaisante. Nombres, XXIII, 3, Balaam dit, selon la traduction ordinaire : « *et je veux partir* ; peut-être Jahveh viendra-t-il à ma rencontre, et alors tout ce qu'il me fera voir je te le montrerai. Et il se rendit sur un lieu élevé (?) ». Cette expression « je veux partir » a un sens magique et trouve son explication dans un texte babylonien qui mentionne la consultation qu'un roi de Kutha demande à un devin[1] : le roi babylonien élève des autels, prépare des sacrifices, mais, dit-il : [ ]*ilâni ana alakiia* [*purussê*] *ul idinamma* « les dieux n'ont pas donné de jugement *à mon marcher* ». Cette expression *alakiia* doit signifier quelque acte magique, une sorte de rite déambulatoire, accompli par le devin. Le rituel babylonien fixe en effet que le *bârû* doit faire des pas devant l'autel.

L'expression יקרה est choisie à dessein, parce que le niphal de ce verbe sert à indiquer les apparitions du dieu provoquées par un acte magique. Pour le *bârû*, cette apparition dépend de l'hépatoscopie ou de la lécanomantie ; si le foie ou le liquide donne un présage favorable, les dieux viennent vers le devin, *izzazušuma*, ce que nous lisons en effet dans le texte biblique « Il viendra à ma rencontre ».

Plus loin l'expression וילך שפי doit être rapprochée de « je veux partir » et cache le même acte magique de mouvement ; *šepi* est « le pied, le pas », et il faut peut-être songer à la formule babylonienne du rituel : *Ki šepu parsat*, qu'on pourrait traduire « lorsque le pied est divisé, gêné (?). Ce sens serait en effet conforme à la tradition rabbinique qui dit : « Balaam était boiteux d'une jambe » ; c'est-à-dire qu'il accomplit son acte magique tranquillement, pas à pas. L'auteur reconnait d'ailleurs que cette dernière explication est très hypothétique.

1) Jensen, *Mythen u. Epen*, KB, VI, 1, pp. 290 et suiv. Voir surtout p. 294, lignes 9-16.

On consulte 3 fois l'oracle, car la réponse donnée n'a pas satisfait le roi; on change de place chaque fois et Balaam dit à Balaq *comment* הצ[1] il doit se tenir près de l'autel. La troisième fois Balaam prophétise; en effet, il ne s'adresse plus directement au roi en donnant la réponse de l'oracle. Mais il reste cependant devin; les épithètes du texte biblique le prouvent, car elles sont parallèles aux expressions babyloniennes. Enfin la fonction de *barû* est héréditaire ce que n'ignore pas l'auteur biblique qui appelle Balaam בן בעור = *mâr barûti*. Le roi babylonien consulte fréquemment les devins; nous avons dans la consultation du roi de Kutha un parallèle à celle de Balaq. Les « visions » de Balaam sont donc des cérémonies magiques, prescrites par le rituel de l'art divinatoire.

L. Delaporte : *Cylindres orientaux*, Catalogue du Musée Guimet. (*Annales du Musée Guimet*, t. XXXIII). Un vol. in-4° de xi-140 pages et 16 pl. Paris, Leroux, 1909. — [2] L'auteur a publié et décrit un grand nombre de cylindres, d'intailles ou de cachets plats. On peut souvent attribuer ces monuments à des périodes historiques déterminées; mais pour le plus grand nombre je crois qu'on doit se tenir sur une sage réserve.

Les sujets qui sont pris à la nature et n'ont aucune importance religieuse sont le plus petit nombre. Il me suffira d'indi-

1) L'attitude de celui qui consulte le devin, comme celle du pénitent, est prescrite dans le rituel.

2) Voir aussi : *Les cylindres orientaux du Musée histor. de l'Orléanais*, dans *Hilprecht Anniv. Vol.*, pp. 83-100 et 6 pl.; — *Empreintes de cachets de la collection Amherst*, *idem*, pp. 101-104; — *La glyptique de Sumer et d'Akkad*, dans *Biblioth. de vulgarisation du Mus. Guimet*, XXXI, p. 179-223 et 17 fig.; — *Cylindres Orient. de la coll. A. Maignan*, dans *Revue Archeol.*, 1909, I, pp. 297-304; — *Un nouveau sceau du scribe Ur-Enlil*, *ibidem*, II, pp. 250-253; — *Les 7 sceaux d'une enveloppe datée de Samsuiluna*, dans *Recueil des Travaux*, XXXII, 1910, pp. 160-163; — *Cylindres royaux de l'époque de la 1re dynastie babyl.*, dans *Rev. Archéol.*, 1910, I, pp. 106 et suiv.; — *Le cylindre cachet du roi Ichar-Lim*, dans *Revue d'Assyriol.*, VII, 1910, pp. 147-150. — Ajouter quelques sceaux du Musée de Berlin, publiés par Messerschmidt (Amtliche Berichte aus d. k. Kunstsammlg.) *Beiblatt z. Jahrb. d. k. pr. k.*, XXX, 5, febr. 1909, pp. 127-134; voir aussi A. T. Clay, *Ancient oriental seals*, dans *Record of the Past* (Washington), VIII, 5, sept.-oct., p. 253-257; et plus loin : Langdon, Sayce, Toscanne.

quer ici les principaux motifs religieux représentés et de formuler en terminant quelques remarques d'ordre général.

On trouvera les représentations suivantes : le soi-disant Gilgamès, luttant avec un homme ou des animaux, quelquefois en compagnie d'Engidou ; — le taureau à face humaine, qui est en réalité un bison, comme l'a fort bien montré l'abbé Breuil[1] ; — plusieurs représentations de Chamach, aux ailes de flammes, qui apparaissent derrière ses épaules ; le dieu est représenté sortant par la porte du levant, que tiennent deux gardiens du seuil ; — le dieu serpent ; cette dénomination peut faire naître quelques doutes ; — un rectangle ailé, posé sur un bœuf, motif dont la signification religieuse est inconnue ; — des mythes divers ; ces scènes dont le musée Guimet ne possède que des moulages, ne me paraissent pas évidemment mythologiques et pourront être expliquées de façon différente ; — la vache sacrée ; — le scorpion sacré (?) ; il est évidemment représenté sur les koudourrou, mais je ne vois pas une figure semblable sur le n° 34 du musée Guimet ; — diverses scènes intitulées « présentations », et qui sont probablement, ce semble, des cérémonies du culte ; — le palmier sacré et l'arbre sacré, si fréquents sur les reliefs orientaux ; — la divinité au couteau-scie (?), dénomination qui me paraît sujette à caution ; — un personnage à la masse d'armes (?) ; — une déesse guerrière, le pied sur un lion ; c'est Ichtar, bien connue par d'autres monuments ; — un personnage court vêtu (?) ; — le dieu de la foudre ; — le poisson sacré (?) ; — le nimbe[2] qui entoure un personnage ; — le dieu à la hache, qui doit être probablement rapproché du dieu de la foudre ; — enfin diverses divinités impossibles à déterminer et une suite de motifs intéressants, symboles religieux, armes divines, animaux fantastiques, aigle léontocéphale, disque ailé[3], scènes

1) *Le bison et le taureau céleste chaldéen*, dans *Revue Archéol.*, 1909, I, pp. 250-254.

2) Milani, dans *Hilprecht Anniv. Vol.*, p. 324-7 et fig. 21, 24 ; cf. fig. 16 et suiv., y voit une ceinture zodiacale, ce qui est contestable, comme d'ailleurs l'idée directrice de ce mémoire : *Sardorum sacra et sacrorum signa de l'époque des Nouraghes et leurs rapports avec la religion astrale et astronomique de l'Asie et de la Méditerranée*, dans *Hilprecht Vol.*, pp. 311 et suiv.

3) Voir aussi Lehman-Haupt, *Materialen*, p. 86 et suiv., n° 15, fig. 57-58 ; — Gressmann, *Altor. Texte u. Bilder*, II, p. 61, fig. 103 ; cf. p. 84, 103 ; —

de libation, autels ou trônes divins, dont le détail ne saurait être discuté ici.

La plupart des travaux sur l'iconographie religieuse de l'ancienne Mésopotamie ne sont pas assez dégagés des théories antérieures; les représentations du mythe de Gilgamès, en particulier, ne me paraissent pas admissibles. Tous ces petits monuments forment une mine considérable, qui ne peut encore être exploitée utilement, parce que dans la majorité des cas nous ne saisissons pas exactement le rapport entre la divinité et les symboles figurés. Je voudrais, comme je l'ai dit plus haut, que l'on fît des dessins des figures qui, joints aux photographies, permettraient d'étudier plus exactement les monuments. M. Delaporte, qui a tant de documents à sa disposition, pourrait certainement compléter de cette manière son intéressant catalogue du Musée Guimet[1].

Fr. Delitzsch : *Asurbanipal und die assyrische Kultur seiner Zeit.* — Brochure de 44 pages, avec 17 illustrations (der alte Orient, XI, 1). Leipzig, Hinrichs, 1909[2]. — L'histoire du grand monarque assyrien est résumée fort agréablement. Assourbânipal eut de grandes difficultés au commencement de son règne; il sut courber son orgueil et s'humilier au tombeau de ses pères, pleurant sur les malheurs qui le frappaient, comme s'il ne craignait ni dieu ni déesse. L'auteur montre que les récits de Ktésias, Diodore, Strabon et Arrien sont des légendes. Assourbânipal créa une armée puissante qu'il mena à la victoire; son règne est non seulement l'apogée de la puissance militaire, mais la plus belle floraison de la culture assyrienne. C'est à lui, comme on sait, que nous devons la fameuse bibliothèque qui porte son nom, où furent trouvés, entre autres, tant de textes religieux importants.

L'auteur signale les constructions élevées par le roi, la décoration des palais et des temples, la statue de sa majesté qu'il dresse dans sa capitale. Les arts fleurissent, le commerce est

comp. E. Pilcher, *The Jewish Royal Pottery Stamps*, dans *Proceed. Soc. Bibl. Arch.*, 1910, pp. 93-101, 143-152.

1) Je n'ai pas encore lu le gros ouvrage de Ward, *The seal cylinders of Western Asia*, in-4, de xxix-428 pages, avec 1500 fig., 1910.

2) Voir aussi : *Handel u. Wandel in alt-Babylonien*, brochure de 60 pages avec 30 fig., Stuttgart, Deut. Verlag, 1910.

prospère. Le roi règne par grâce divine, il est l'élu des dieux.

En appendice sont traduits les textes des auteurs grecs ; une note sur le palais du roi et une liste des monarques assyriens terminent cette intéressante brochure.

P. Paul Dhorme : *La Religion babylonienne*. — Un vol. in-12 de xii-319 pages. Paris, Gabalda, 1910[1]. — Le P. Dhorme a publié les leçons qu'il a faites en 1909, à l'Institut catholique de Paris, sur les sources de la religion babylonienne, la conception du divin, les dieux, les dieux et la cité, les dieux et les rois, les dieux et les hommes, la loi morale, la prière et le sacrifice, le sacerdoce. L'auteur a laissé de parti pris la mythologie, la magie et la divination, aspects secondaires de la religion selon lui, afin d'étudier le fond de la psychologie religieuse.

L'exposé des sources est un résumé de l'histoire politique ; l'auteur cite surtout les inscriptions royales. Je ne saurais admettre, avec l'auteur et M. Meyer, l'antériorité des Sémites sur les Sumériens et leur attribuer les principes fondamentaux de la religion assyro-babylonienne. Il n'est nullement prouvé que M. Meyer ait raison. Sa thèse, fondée uniquement sur l'archéologie, l'étude des costumes et des figures et l'iconographie religieuse, néglige un des côté les plus importants de la question, le problème linguistique. Il est incontestable, entre autres choses, que la langue sumérienne est restée langue liturgique, que plusieurs noms de divinités, considérés par l'auteur comme sémitiques, sont au contraire sumériens. Prenons un exemple : on ne peut pas dire que Sin, le dieu-lune de Kharrân, a son double dans Nanna(r) de la ville d'Our en Chaldée. Le dieu de la lune a aussi été adoré à Our sous le nom de Sin, qui n'est nullement sémitique, mais sumérien ; le nom de Nanna(r) ne semble être qu'une épithète du dieu Sin, considéré comme dieu de la nouvelle lune. Le sanctuaire de Kharrân est postérieur au sanctuaire d'Our et la théologie lunaire des prêtres du Nord a pour base celle des prêtres du vieux sanctuaire de la Chaldée.

La survivance du nom d'Ellil, de Nippour, et de son culte, jusqu'à l'époque perse est encore contraire à la théorie de l'auteur.

1) Je n'ai malheureusement pas lu les deux mémoires de Küchler, *Babylonien*

Je ne saurais admettre davantage les identifications que l'on a faites, et auxquelles l'auteur souscrit, entre les sujets représentés sur les sceaux, ou les bulles, et la légende de Gilgamès ; entre Rim-Sin et Ariok, dont on n'a jamais trouvé le prototype babylonien.

Je crois que les Assyriens n'ont guère été plus intolérants que leurs prédécesseurs ; avant eux déjà les sanctuaires étaient pillés par les ennemis et les statues divines emportées par le vainqueur.

La conception divine[1] amène l'auteur à parler des morts, des esprits bons, des forces de la nature et des êtres célestes. Les dieux, dit-il, répandus dans la nature, étaient localisés de préférence au ciel, où les astres dirigent le monde ; leurs noms sont précédés du signe divin, l'étoile. Le P. Dhorme semble donc croire à une identification primordiale des divinités avec les astres, ce qui est inadmissible ; les théories astrologiques sont secondaires et l'idéogramme divin n'a pas le sens d'« étoile ».

L'auteur a essayé de peindre les principaux dieux du panthéon ; ces figures manquent un peu de précision, et la raison est facile à trouver : le P. Dhorme n'a pas cherché à marquer, ce qui est très difficile sans doute, quel était le caractère primordial de la divinité étudiée, afin de noter ensuite l'évolution et la transformation, naturelle ou accidentelle par des adjonctions, du type primitif. Il semble que dès l'abord chaque nom représentait pour le vieux chaldéen, ce qu'il était pour le néobabylonien. Un choix plus ordonné des textes et plus de souci de la chronologie serait nécessaire ; la religion babylonienne que nous présente l'auteur est un tout trop bien ordonné, ce qu'elle a été sans doute, mais non pas dès la plus haute antiquité où la théologie n'était guère élaborée. On a été du particulier au général, des différenciations aux généralisations ; chaque phénomène a eu son dieu personnel, et les grands dieux attirèrent à eux, chacun à leur tour, les divinités secondaires.

u. *Assyrien* et *Bibel u. Babel*, dans *die Religion in Geschichte u. Gegenwart*, I, col. 848-885, 1138-1144.

1) Conférence publiée dans *Revue des Sciences Philos. et Théol.*, juillet 1909, pp. 470-489.

La spéculation théologique inventa les triades et donna l'impulsion à l'astrologie.

Le P. Dhorme a consacré trois mémoires spéciaux à quelques-unes de ces divinités :

La souveraine des dieux[1] *Bêlit-ilê*, est *Mama*[2], la déesse sage-femme qui préside aux accouchements. Elle est identifiée avec un certain nombre de déesses et fut absorbée par Ichtar, mais primitivement elle en était distincte. L'hymme traduit par l'auteur nous la montre enfantant une série malheureusement incomplète de divinités. Cet hymme est plus qu'un chant de gloire, une sorte de poème épique racontant les luttes de quelques-unes des divinités créées; mais le sens de plusieurs passages nous échappe. L'auteur a le mérite d'avoir abordé le premier ce texte difficile.

Le dieu Ninib[3] est, selon l'auteur, dès l'origine un dieu essentiellement guerrier, identique à Ningirsou, le patron de Lagach et du roi Goudéa ; le caractère de dieu de la terre et de la nature animée, attesté par les textes, n'est que secondaire ; on l'a associé au dieu *Uraš*[4] de Dilbat, le dieu des plantations, *mêrištim*. L'ordre inverse semble le vrai ; Ninib est avant tout un dieu de la nature[5] et secondairement un dieu guerrier, ce qui est vrai aussi, ce semble, pour Ningirsou. Il me paraît enfin bien douteux que la fameuse[6] transcription araméenne אנשת = '*unaš(tu)* pour *uraš(tu)*.

Le nom du dieu du feu *Išum*[7] doit évidemment être rapproché de *išatu*, אש, ce que l'on peut voir dans les dictionnaires.

Le chapitre sur les dieux et la cité contient de fort bonnes choses ainsi que le suivant où l'auteur expose les rapports

1) *Revue d'Assyriologie*, VII, 1, (1909), pp. 11-20. Texte publié dans *Cuneiform Texts*, XV, pl. 1-6, de l'époque d'Hammourapi, mais copie d'un original plus ancien.

2) Sur cette divinité voir déjà *Bulletin* 1908 = *RHR*, 1909, II, p. 205.

3) *Hilprecht Anniv. Volume*, pp. 365-369.

4) *Les dieux Uraš et Išum*, dans *Oriental. Litter. Zeitung*, XII, 1909, pp. 114-115.

5) Voir plus loin les nouveaux textes de Radau.

6) Voir déjà *Revue*, 1908, II, 376 ; — 1909, II, 194. — Je n'ai pas encore pu lire le livre de Clay, *Amurru*..., 1910.

7) Voir note 4.

entre les dieux et les rois, insistant sur la notion de roi-prêtre, choisi par le dieu ou la déesse, roi image du dieu et dieu lui-même. J'aurais voulu présenter quelques observations plus complètes sur cette intéressante question du culte des rois et du culte rendu aux statues ; je ne suis pas encore en mesure de le faire. Je dois cependant remarquer qu'il n'est pas exact de dire, avec le P. Dhorme, que la divinisation des rois n'a pas été « le produit d'une longue évolution, qui aurait isolé de plus en plus le roi de sa personnalité humaine, pour l'élever jusqu'au panthéon ». L'esprit romain n'est sans doute pas en tous points identique à l'esprit babylonien; mais si la divinisation des empereurs romains a été inventée uniquement par leur vanité — explication par trop simple d'ailleurs, les causes de l'apothéose étant plus profondes et non personnelles —[1], pourquoi mettre à part les rois de Mésopotamie? Il y a des textes explicites qui montrent que cette divinisation des rois est intimement liée à certains rites, exécutés à certaines époques, temps sacrés, et dans certains lieux, sanctuaires, rites fort mal connus sans doute jusqu'à ce jour, mais qui prouvent indubitablement que nous avons affaire à une élaboration lente et progressive, qui trouvera son expression la plus complète dans les rites de la « prise des mains de Bêl » à Babylone. Et ces derniers ne sont pas une invention de la théologie babylonienne ; ils ne font que reproduire des rites beaucoup plus anciens, qui existaient assurément dans chaque cité royale, à Our comme à Lagach, à Larsa comme à Suze, à Nippour comme à Harrân : prendre les mains du dieu et saisir les rênes d'Ichtar sont de très vieux rites.

L'idéogramme divin n'est pas placé arbitrairement devant les noms des rois, mais est le résultat d'actes politico-religieux qui avaient leur importance. Le roi Rim-Sin, par exemple, a été divinisé solennellement à la suite de la prise de la ville royale Isin[2]. Vanité est une explication trop simpliste. Mais

1) Voir surtout les divers mémoires de M. Cumont, entre autres sa *Théologie solaire* et dans cette *Revue*, 1910, II, 119 et suiv., *L'aigle funér. des Syriens et l'apothéose des empereurs*.

2) Thureau-Dangin, *Rim-Sin et la fin de la dynastie de Larsa*, dans *Journal Asiatique*, 1909, II, p. 335 et suiv. — Sur l'idéogramme divin précédant les

c'est ce qu'il s'agirait de démontrer en détail et il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de faire une histoire d'ensemble sur les rites qui concernent la royauté.

L'auteur a bien montré combien la vie entière du babylonien est pénétrée du sentiment de l'action divine; la loi morale a sa source dans la religion, comme la loi sociale et la justice; la prière et le sacrifice, le culte privé ou liturgique, sont des moyens d'obtenir la bienveillance divine; le sacerdoce est un corps officiel de prêtres, dont le premier est le roi, qui devra d'ailleurs, dans certains cas que nous ne pouvons pas toujours définir, faire appel aux initiés.

L'ouvrage est, dans son ensemble, un bon exposé des documents relatifs à la religion babylonienne, qui fait une heureuse suite aux textes religieux que l'auteur a publiés en 1907.

R. Eisler : « *Zum Textgestaltung des 4. Berossos fragments* » dans *Orient. Litt. Zeitung*, XII, 1909, col. 289-292. — On connaît le passage où Bérose parle des temps chaotiques; les monstres polymorphes qui peuplaient alors le monde étaient commandés par une femme « appelée ὀμορωκα, c'est-à-dire θαλατθ en chaldéen, « mer » traduit en grec, κατὰ ἰσόψηφον Σελήνη ». W. R. Smith avait corrigé le texte en « ταμτε en chaldéen » c'est-à-dire *tamtu* « la mer »[1]. Enfin l'auteur s'appuie sur la mystique des lettres qui ont une valeur arithmétique pour identifier σελήνη et ὀμορωκα; or σελήνη = 301, donc nous devons lire ὀμορκα pour avoir le même chiffre. M. Eisler croit que l'isopséphie s'applique aussi à θαλατθ et à θάλασσα; θαλατθ = 350, le nombre des jours d'une année lunaire arrondie; θαλατθ a le même son que θάλασσα et la mystique rappelle σελήνη, ce qui nous explique la graphie erronée θαλατθ. Le mot chaldéen auquel ferait allusion Bérose est ταμτ = 350. Bérose aurait donc voulu dire que ὀμορκα est un nom identique κατ' ἰσόψηφον à σελήνη; que ce nom est aussi ταμτ en babylonien, ce que l'on pourrait écrire κατ' ἰσόψηφον en grec θαλατθ, c'est-à-dire

noms des rois cassites, voir Hilprecht, dans *Babylonial Expedition*, XX, 1, p. 52 et note 1, 3; cf. mémoires cités dans Bulletin 1908, où j'aurais dû dire que Lehmann-Haupt a été un des premiers à montrer l'importance de cette question.

1) Smith, *Zeitschr. f. Assyr.*, VI, p. 339. Cf. Damascius, *de princ.*, 125 : ταυτη.

presque comme θάλασσα ! C'est pousser bien loin le souci de l'isopséphie; les équivalences chaldéennes et grecques sont sans doute de pures gloses.

C. Frank : « *Zu babylonischen Beschwörungstexten* » dans *Zeitschr. f. Assyriol.*, XXIV, 1910, pp. 157-165 ; 333-334. — L'auteur étudie (pp. 157 et suiv.) quelques cas d'impureté, contractée en marchant dans l'eau jetée sur le sol — *rimku tabku* — ou simplement en la regardant. Cette eau est impure parce qu'elle a servi aux rites accomplis pour la guérison d'un malade. Le maléfice peut être écarté en crachant sur l'eau. Toute une ville peut être en état d'impureté ; le maléfice qui la souille sera détruit si on la purifie avec l'*egubbû*, vase servant aux ablutions.

Le texte étudié est une partie de la 8e tablette d'une série intitulée *mis pî* « lavage de la bouche ». On sait que cette cérémonie avait lieu lorsqu'on consacrait de nouvelles idoles[1].

L'auteur signale quelques cas pareils d'exorcismes dans le Talmud.

On trouve dans les textes grecs un démon appelé Γελλώ [Γελώ, Γελ(λ)ώ, Γελοῦ, Γυλοῦ], sorte de lutin qui s'attaque surtout aux enfants, qu'il vole, ou qu'il fait mourir prématurément. On avait pressenti l'origine orientale de ce nom, sans en découvrir le type primitif. L'auteur (pp. 161 et suiv.) rapproche fort judicieusement Γελλώ du babylonien *gallû*, dont le prototype est le sumérien GALLA. La description que les textes cunéiformes donnent de ce démon correspond aux citations des auteurs grecs.

Le *gallû* est comparé à une panthère *ša pi-i-ri i[m-šu-'-ú]* « qui [enlève] les petits »[2]. Le *gallû* est un animal, mais il apparait aussi sous une forme mi-humaine, mi-animale.

C. Frank : « *Das Symbol der Göttin Gestinna* » dans *Hilprecht Anniversary Vol.*, pp. 164-169 (et 2 pl.). — La charrue, qui apparait comme emblème divin sur les bornes babyloniennes, est le symbole de la déesse *Geštinna*. L'auteur rétablit en effet comme suit, la ligne 6 de la légende sur le siège d'Ourouk[3] : [ilu *Geš-ti*]*n-na* giš *kan-kan-na-ša ḫa-ša-la iḫ-šul* « la

1) Voir surtout Zimmern, *Das vermutliche babyl. Vorbild des Pehtâ u. Mambûhâ der Mandäer*, dans *Or. Studien... Noeldeke*, II, pp. 959-967.

2) Si la correction du texte est exacte.

3) Jensen, K B, VI, 1, p. 272.

déesse G. mit en pièces sa charrue ». La charrue babylonienne était primitivement faite de roseaux ; nous comprenons dès lors pourquoi cette déesse est aussi appelée *Bêlit-sêri* « dame de la steppe », sœur de Tammoûz et scribe du monde souterrain. Sa relation avec le roseau explique ces divers qualificatifs ; nous verrons plus loin une évolution semblable dans les attributs de la déesse Nisaba, selon une nouvelle interprétation de M. Thureau-Dangin.

C. Frank : « *Koepfe babylonischer Daemonen* », dans *Revue d'Assyriologie*, VII, 1909, pp. 21-32 (et 1 pl.). — Divers musées possèdent des têtes de démons babyloniens; plusieurs d'entre elles ont été publiées et étudiées par le P. Scheil, Thompson, King, et M. Frank lui-même dans son étude sur les prétendus reliefs de l'enfer babylonien[1]. Elles présentent toutes un type volontairement disgracieux, la bouche ouverte, montrant des dents bien rangées, les yeux proéminents, le nez camus et enflé, des cheveux sur une partie de la tête, des bourrelets, de grandes oreilles et parfois un long cou. La plupart d'entre elles n'ont aucune trace de corps et le type d'animal qu'elles représentent ne peut guère être défini.

L'auteur s'occupe ici de 5 têtes conservées au Louvre et d'une autre de Strassbourg. Deux d'entre elles n'ont aucune inscription, et il semble que la tête du démon est celle d'un chat ; l'une, au Louvre, devait avoir un corps ; l'autre, celle de Strassbourg n'est pas sûrement babylonienne.

Le n° 1 (Louvre) porte une longue inscription, assez difficile à comprendre. C'est une incantation contre le dieu inconnu *Pazuzu* (?), fils du dieu inconnu *Bil* (?), roi des Lilits, le démon mauvais. Il semble qu'il doit agir sur ses compagnons et soustraire le malade à leur influence. On invoque les dieux Ea, Chamach et Mardouk, qui apparaissent ordinairement dans ces textes. Plus curieuse est la citation du dieu Anou, car les démons du vent sont sa progéniture ; mais comme les démons du vent sont aussi démons des maladies, Anou, comme les autres dieux est considéré comme dieu guérisseur.

La tête est probablement celle du roi des Lilits, invoqué dans

1) *Leipziger Semit. Studien*, III, 3, 1908, pp. 81 et suiv. (Voir *Bulletin*, 1908 : *RHR*. 1909, II, p. 194).

le texte; c'est une grosse tête, sillonnée de traits qu'accentuent la proéminence des yeux, de la paupière et de la prunelle de l'œil; de gros sourcils allant jusqu'aux oreilles; deux bourrelets partant de la naissance du nez, raplati et aux narines gonflées, passent au dessus des yeux et vont se rejoindre au sommet du crâne.

La seconde tête a gardé son cou; les oreilles, très longues, sont placées derrière la tête et pourvues de portes d'agrafe. Cette tête pouvait donc être suspendue, suivant un usage que les textes signalent, et dont la petite statuette de démon de la collection de Clercq est un exemple classique. L'inscription, en très mauvais état, dont on lit quelques signes, semble indiquer une incantation contre un démon.

La troisième tête est un travail assez fin, en pierre gris vert. L'inscription est connue depuis la publication du P. Scheil[1] et l'auteur s'en est aussi occupé précédemment[2]. C'est une incantation contre le démon du vent, ouragan furieux qui ravage et détruit tout, roseaux, arbres, hommes et femmes qu'il frappe de maladies.

La quatrième tête devait aussi être suspendue; l'inscription qui y est gravée paraît bizarre; les signes sont sans ordre apparent et il n'est pas improbable que ce désordre soit volontaire; l'inscription incompréhensible aurait une valeur magique par elle-même, comme c'est le cas pour les abraxas et les gribouillages de certaines amulettes.

A la liste des têtes de démons, dont parle M. Franck, il faut ajouter celle du musée d'Orléans que M. Delaporte a fait connaître, *Hilprecht Anniv. Volume*, p. 100 (et pl.) n° 48.

C. Fries. — *Studien zur Odyssée. I. Der Zagmukfest auf Scheria* (Mittheil. d. Vorderasiat. Gesell., XV, 2-4). Un vol. in-8° de x-340 pages. Leipzig., Hinrichs, 1910. — La lumière astrale qui vient de Chaldée éclaire la route de M. Fries et lui a révélé que le récit du séjour d'Ulysse chez les Phéaciens forme en soi un tout bien défini; l'épisode ne repose pas sur une invention originale, mais sur un acte de culte oriental répété annuellement, le zagmouk ou fête (babylo-

1) *Recueil des Travaux*, XVI, pp. 34 et suiv.
2) *Leipz. Sem. Stud.*, III, 3, p. 82 et suiv.

nienne) de l'An, qui avait une très grande importance, car le sort de l'année en dépendait. Le drame est né de cette fête, et, dans le chapitre spécial de l'Odyssée que l'auteur étudie, on saisit les premières traces de la tragédie.

M. Fries, qui a publié déjà plusieurs intéressantes études gréco-orientales[1], n'est pas le seul qui ait étudié Homère à la lumière de l'Orient[2]. Mais il me semble que ces auteurs ont dépensé beaucoup d'ingéniosité pour arriver à des résultats excessivement contestables, que laissait prévoir leur excessif babylonisme ; et surtout le principe astral, base de toutes ces recherches, fausse malheureusement plus d'un aperçu nouveau et mainte remarque digne d'attention.

Ce mémoire comprend dix parties principales intitulées : pompe, herakliskos, plynteria, mimesis, ἄστρων χορηγός, jeu de balle, agon, le rire, ἀπόλογοι, tragédie, que suit l'exposé des résultats obtenus. Quelques exemples suffiront à montrer la manière de M. Fries.

L'épisode des Phéaciens n'a rien de commun avec l'Odyssée, c'est une légende cultuelle : le dieu de la lumière, du printemps, apparaît aux mortels, qui vont à sa rencontre et l'introduisent en grande pompe dans son nouveau royaume. L'essence de toute mythologie est le voyage de l'astre du jour et le retour du printemps ; c'est la pensée fondamentale de l'Odyssée, qui est condensée dans l'épisode des Phéaciens. L'auteur passe en revue les divers rites processionnels du nouvel an, en particulier le zagmouk babylonien, et un certain nombre d'autres processions connues. Je ne puis croire au sérieux d'une phrase comme celle-ci : « Le nombre sept et la nudité doivent être réclamés comme des motifs astraux » !

Les différentes légendes sur la naissance des fondateurs de dynastie, ou des divinités, sont l'expression du motif solaire,

1) *Griechisch-Oriental. Untersuchungen*, dans *Clio*, III, pp. 372-396 ; IV, pp. 227-251. — *Babylon. Feuerpost*, *idem*, III, pp. 169-170 ; IV, pp. 117-121. — *Ueber babylon. u. griech. Mythologie*, dans *Neue Jahrb. f. das klass. Altertum*, 1902, I, pp. 689-707. — Enfin *Zur Ilias*, *O L Z*, XIII, 1910, col. 473-489 ; 531-538. — *Susanna*, *idem*, col. 337-350 ; et *Phaiakenabenteuer u. Lalitavistara*, *idem*, XIV, 1911, col. 49 et suiv.

2) Par exemple : Jensen, *Zeitschr. f. Assyr.*, 1902, pp. 125 et suiv. ; 413 et suiv. ; 1903, pp. 341 et suiv. et son *Gilgamesch-Epos*, 1906.

la renaissance du soleil printanier. Les rites du bain du dieu et le baptême représentent symboliquement la descente du soleil dans l'Océan souterrain.

Comme la terre est une image du ciel, la mimique se développa sous différentes formes, représentant la marche des astres, l'apparition du soleil et de la lune, le combat du printemps avec l'hiver. Ainsi naissent le chœur et la danse ; les nombres et les rapports employés en musique reposent sur des idées astrales !

On trouve à l'aube de toutes les mythologies une lutte entre les puissances primordiales, d'où le dieu de la lumière sort vainqueur et organise le monde : Mardouk vainc le monstre Tiâmat. Les divers combats légendaires ne s'expliquent donc que par cette lutte primitive de la lumière et des ténèbres, ainsi les combats de gladiateurs ! et les divers dialogues ou débats que signalent certains textes.

Le rire a un sens cosmogonique ! Il a sa place marquée, comme la moquerie, dans les fêtes du printemps. On trouve les éléments du drame et de la tragédie dans les mythes astraux ; il y a une bucolique et une érotique astrales !

L'épisode des Phéaciens montre de façon particulièrement lumineuse le mythe solaire et la fête du dieu, qui revient dans son temple ; des processions ont lieu, on jette des balles en l'air, on raconte l'histoire du dieu, ses souffrances et sa rédemption : là sont tous les éléments du drame, qui apparaît pour la première fois en Grèce.

Je ne saurais croire que de tels ouvrages soient profitables, quelle que soit la justesse de quelques observations isolées. Cette étude paraîtra sans doute au plus grand nombre des lecteurs erronée dans son ensemble, autant par le manque de mesure dans l'explication des textes, et surtout de certains mythes naturistes et de leur influence sur la mythologie, que par une méthode quelque peu boiteuse.

J. Garstang : *The Land of the Hittites* an Account of recent explorations and discoveries in Asia Minor, with descriptions of the Hittite monuments. Un vol. in-8° de xxiv-415 pages, avec 3 cartes, 3 plans et 88 reproductions photogr. London, Constable, 1910. — Depuis plusieurs années les monuments

hittites s'entassaient dans les musées [1]; il était fort à propos de dégager de tout le matériel connu une histoire de la culture et de la religion de ce peuple intéressant, sur lequel sans doute les fouilles de Winckler à Boghaz-keuï ont jeté la lumière la plus vive [2]. On sait, en effet, que les hiéroglyphes hittites sont encore une énigme, quel que soit le mérite des travaux de Jensen et de Sayce, en particulier, et que les documents les plus complets qui nous renseignent sur ce peuple sont des textes babyloniens en cunéiforme : les lettres de Tell El-Amarna et les archives hittites trouvées par Winckler.

L'auteur décrit la zone géographique dans laquelle vécut le peuple hittite et qu'on peut fixer à l'aide des monuments trouvés : le Nord de la Syrie, Homs dans la vallée de l'Oronte, est sa limite méridionale, elle s'arrête à l'Euphrate à l'Est ; mais au Nord et à l'Ouest aucune borne ne peut être fixée. Le centre de leur établissement est la région montagneuse du Taurus et de l'Anti-Taurus et au delà, le bassin du Halys et le plateau central de l'Asie Mineure.

Il trace ensuite en quelques pages l'histoire de ces pays, depuis la disparition des Hittites

Les chapitres 3-5 contiennent la description des monuments ; ce sont certes les plus utiles du volume. Enfin, M. Garstang expose l'histoire des Hittites et donne en appendice une bibliographie de l'archéologie hittite, et un index des monuments, avec la bibliographie. Des index des auteurs classiques et modernes, des textes bibliques et des matières, terminent ce fort intéressant volume, abondamment illustré.

Toute cette partie de l'Asie Mineure est comme un creuset où se sont mêlées les influences les plus diverses. L'étude de la civilisation hittite est fort importante pour l'étude de la civilisation babylonienne et de ses concepts religieux, puisque Assour fut fondée par les Mitanni, qui sont fortement apparentés aux Hittites, et qu'on trouve une quantité de noms

1) C'est ici le lieu de citer le *Corpus Inscr. Hettiticarum* du regretté Messerschmidt, dans *Mittheil. d. Vorderas Gesell.*, 1900, 1902, 1906.

2) Voir *Orientat. Liter. zeitung*, IV, 1906, col. 621 et suiv. ; — *Mittheil. der Deut. Or. Gesell.*, n° 35, 1907 ; — cf. Fossey, dans *Journ. des Savants*, 1909, pp. 310-317.

propres mitanni dans les textes de la première dynastie babylonienne[1]. Il n'est pas encore possible de déterminer l'influence de la civilisation hittite sur celle de la Mésopotamie; celle de l'Assyrie sur la culture hittite peut être marquée par contre dans certaines œuvres d'art, mais au point de vue religieux, tout est certainement à créer. Les Hittites ne sont autochtones ni en Asie Mineure, ni dans le Nord de l'Assyrie. Les principales sources que nous avons pour comprendre leur religion sont les monuments auxquels viennent s'ajouter les quelques sources écrites citées. Tout cela est trop peu pour définir les emprunts. Ils ont eu sans doute des divinités naturistes, des dieux de la montagne, des fleuves, de la terre. M. Garstang croit que leur dieu soleil est emprunté aux Sémites et fut identifié à leur principale divinité, le dieu national Sandan-Sandès, identique à Techoup. On ne saurait être si précis, ni dire, avec la certitude de l'auteur, que toutes les divinités hittites ont leur prototype dans le panthéon assyro-babylonien, mais que ces divinités-là sont secondaires et subordonnées à Techoup-Sandès. Il est indubitable qu'à l'époque historique, documentée par les textes d'El-Amarna et les archives de Boghaz-keuï, leur panthéon présente la plus grande variété de dieux assyriens, babyloniens, hittites, même aryens[2], mais on ne saurait en tirer aucune conclusion pour les époques antérieures.

Donc pour ce qui est de la religion hittite et de ses rapports avec la religion babylonienne, on s'en tiendra encore à ce que nous disent les textes. On trouvera en particulier dans les deux

1. Voir A. Ungnad, dans *Beitraege z. Assyr.*, VI, 5 (1909) : *Urkunden aus Dilbat*. Pour les Mitanni, voir F. Bork, *Die Mitannisprache*, dans *Mittheil. d. Vorderasiat. Gesell.*, 1909, 1-2.

2) Voir surtout maintenant : Winckler, *Die Arier in den Urkunden von Boghaz-keui*, dans *Oriental. Liter. ztg.*, XIII, 1910, pp. col. 289-301, qui croit que *Harri* désigne « les Ariens », organisés en royaume, dont le site était en Arménie et s'étendait jusqu'au Caucase. — Pour Mithra, je ne saurais admettre l'interprétation que M. Fossey a donnée d'un texte babylonien, *Journal asiatique*, 1910, I, pp. 523-525 (et relevée ici même, *Revue*, 1910, II, p. 277), où il croit lire que *Mithrašui* est mis en parallèle avec Chamach ; MITRA (comme *mu-du-ru*) est glose de PA (sceptre) et ŠU-UL se lit šu-ou (porter). — Pour Sandan (Sandès) voir l'article de Höfer, *Roscher-Lexicon*, livr. 60-61 (1909-1911), col. 319-333.

derniers fascicules des *Lettres d'El-Amarna*, éd. Knudtzon[1], des notes fort intéressantes à ce sujet.

Ce livre vient à son heure, car on peut espérer que le problème hittite recevra une solution prochaine. M. Garstang était bien préparé à nous donner une description des monuments et des ruines hittites, puisqu'il avait eu l'occasion de faire des fouilles à Saktche-gözü, où des reliefs du plus grand intérêt ont été trouvés[2]. Comme il se donnait la peine de faire un résumé de la question hittite, on peut regretter de ne pas trouver dans ce volume une bibliographie aussi complète que possible.

J. E. Gautier : « *Le ṣit Šamši de Šilḫak-in-Sušinak* » dans *Recueil des travaux*, XXXI, 1909, pp. 41-49 avec 1 pl. et plusieurs fig. — L'auteur publie un plateau de bronze, extrêmement curieux, portant en ronde bosse une série de représentations : deux montagnes à degrés ; de petits tas, qui figurent peut-être des offrandes ; deux piliers, dont la partie supérieure porte une saillie ; une sorte de table très basse parsemée de trous ; deux personnages qui sont accroupis l'un en face de l'autre, complètement nus et rasés, dont l'un tient un vase et verse, ce semble, le contenu sur les mains largement ouvertes du second ; un grand vase ; des auges quadrangulaires ; un bosquet d'arbres, dont les branches et le feuillage ont disparu ; une stèle ; une plate-forme ; enfin une inscription[3] de sept lignes, qui nous apprend que le roi élamite Chilkhak-In-Chouchinak, roi d'Anchan et de Suse, a fait un *si-it ša-am-ši* en bronze.

L'expression *ṣit šamši* « lever du soleil » nous met sur la voie : il s'agit d'un ex-voto au soleil, le dieu assyro-babylonien Chamach ayant été identifié avec le dieu élamite, In-Chouchinak. Cette table de bronze représente soit l'acropole susien, avec ses temples et ses dépendances, soit un acte de culte auquel se livrent les deux personnages représentés, entourés de symboles religieux. L'auteur croit que cet objet représente, abstraction

1) *Die El-Amarna-Tafeln*, bearb. von J. A. Knudtzon (*Vorderasiat. Bibliothek*, II), 1909-1910 ; liv. 11-12.

2) Voir auparavant, *Annals of Archaeology and Anthop.* (Liverpool Inst. of Arch.), I, 1908, pp. 97-117 et Messerschmidt, *Orient. Liter. Ztg.*, XII, 1909, col. 377-381.

3) Dont le texte avait été publié par le P. Scheil, *Oriental. Litt. Ztg.*, 1905, col. 250-251.

faite de toute proportion, la topographie de l'acropole de Suse.

L'expression *sit šamši* désigne une cérémonie rituelle, mais peut en déterminer aussi bien le temps que la nature. Il est probable que dans le culte solaire on célébrait une cérémonie au « lever du soleil », ce qui est le sens de cette expression. Les petits personnages représentés font une ablution religieuse; ils sont nus. Le type des deux personnages est différent; l'un a des traits épais, l'autre est plus fin et rappelle par le profil, l'aspect des têtes des statues trouvées dans les fouilles. M. Gautier pense que c'est le roi, qui a voulu marquer son rôle sacerdotal.

Les deux petits monuments semblent être les édifices à degrés, marqués sur quelques reliefs assyriens. L'un a trois étages, l'autre deux. Ils peuvent correspondre aux deux temples que mentionnent les inscriptions de Suse, celui de Inchouchinak et celui de Ninkharsag.

L'aire que nous montre cet objet de bronze doit être le lieu habituel de la cérémonie d'ablution ; le haut-lieu de Suse, avec ses temples, son parvis et son bosquet, tout ce qui constitue l'enceinte sacrée. Le culte devait se célébrer en plein air, les constructions servant de magasins et de dépôts.

Les petits tas coniques sont des offrandes de céréales exposées au moment du culte, avant d'être enfermées dans les magasins.

En avant du grand temple est une table d'offrandes, dans laquelle sont creusées six cupules, qui rappelle par cette disposition les pierres à cupules trouvées en assez grand nombre en Palestine[1]. Des deux côtés de la table on voit deux piliers, de forme ronde, s'évasant vers le haut de manière à former un entablement à l'intérieur du côté de la table. L'auteur les compare aux *ḥammanim*, élevés sur les hauts-lieux et qui sont en relation avec les acherim et les autels; à Palmyre on trouve la mention d'un *ḥammana*, élevé en même temps qu'un autel et offert au soleil. Rachi explique *ḥammanim* par « colonnes solaires ». L'entablement du haut servirait aux offrandes. Si

1) Voir par exemple, Gressmann, *Altoriental. Texte u. Bilder*, II, pp. 1 et suiv. — R. Kittel, *Ueber primitive Felsaltare in Palästina*, dans *Hilprecht Ann. Vol.*, pp. 243 et suiv.

l'explication est exacte, ces colonnes nous donnent l'orientation du plateau : le grand temple se trouverait situé, conformément aux fouilles de Suse, à l'Ouest du temple moins important, le deuxième.

Près d'un des piliers, une grande jarre probablement un *apsu* du temple. Enfin le bosquet sacré, composé de quatre arbres, et derrière, deux cuves rectangulaires.

Ce monument est unique en son genre; le problème qu'il pose ne semble pas résolu : il paraît difficile de voir dans cet ex-voto une représentation de l'acropole de Suse. Il semble bien que l'expression *ṣit šamši* s'applique à un rite d'ablution, célébré au lever du soleil; mais on ne voit pas très bien à quoi correspondent les diverses figures, si l'on n'admet pas l'explication de M. Gautier.

H. DE GENOUILLAC : *Tablettes sumériennes archaïques. Matériaux pour servir à l'histoire de la société sumérienne.* Un vol. in-4° de LXXI-122 pages et 41 planches de textes. Paris, Geuthner. 1909. — L'auteur a saisi l'occasion qu'il avait de publier une série de textes sumériens économiques, pour en tirer, ainsi que des textes similaires connus, une histoire de l'ancienne société chaldéenne.

L'auteur indique l'origine de ces documents : Tello en Chaldée; ils datent des deux derniers souverains de la dynastie d'Our-Ninâ à Lagach. Puis il place ces textes dans l'histoire, indique la position des différentes villes citées dans les textes, résume les événements de la dynastie d'Our-Ninâ, le patesiat de Lougalanda et le règne d'Ouroukagina, en insistant sur les réformes accomplies par ce dernier prince [1]. Ayant marqué la nature des textes publiés et leur répartition dans l'année, il étudie le calendrier de cette ancienne période; les noms des mois et les fêtes montrent qu'il était nettement agricole. L'étude sur la société, qui remplit la plus grande partie de cette préface, comprend la famille, les fonctions civiles, les femmes, les ouvriers et les artisans, les salaires et les échanges, les impôts et les contributions, l'agriculture, élevage et culture, la

1) Pour cette partie historique, voir : *Une cité du Bas-Euphrate au 4e millénaire. Lagach l'ancienne Tello*, dans *Revue historique*, juill.-août, t. CI, pp. 241-271.

vie matérielle, alimentation, enfin la religion, dieux, prêtres, cultes et sacrifices, offrandes aux statues, devins et magie; les rites funéraires; les ministres des dieux, les temples, idées et sentiments religieux. Cette copieuse et fort utile introduction à la traduction des textes publiés se termine par des données philologiques, l'indication des mesures et le système de transcription employé.

La fête du Nouvel-An est la fête de Baou, la fiancée du dieu Ningirsou, dieu patron de Lagach; on offre alors à la déesse des présents de noces. Cette fête a lieu au printemps; elle est l'occasion de grandes réjouissances, qui durent en tous cas trois jours; ce cycle se clôt par la « fête de la grande place ». En été, au cinquième mois, on offre les prémisses des arbres à parfums; cette fête est célébrée pendant les trois derniers jours du mois et les premiers du mois suivant. Elle dure environ sept jours, dont le plus solennel est le quatrième, le premier du sixième mois, c'est-à-dire à la néoménie, qui de tout temps a été fêtée. Le sixième mois est le mois de la fête de Ninâ, où l'on mange le froment. Au huitième mois est la fête de *Nesu*; au dixième la fête où l'on mange le DIM, consacré à Ningirsou; au onzième, la fête où l'on mange le froment; au douzième, la fête où l'on mange le DIM, consacré à Ninâ, au dernier mois, une fête de Ninâ, qui dure quatre à cinq jours.

Les dieux, mentionnés dans ces tablettes, sont ceux que l'on trouve dans les textes historiques de cette période. Le héros Gilgamès est divinisé et reçoit un culte. Je ne crois pas que le dieu élamite *Ḫumba* soit identique à l'homme de la montagne des cèdres, cité dans l'épopée de Gilgamès, *Ḫumbaba*, qui est un nom composé avec le nom du dieu élamite *Ḫumba*. Si le culte de Ningirsou, en particulier, semble plus florissant que celui des dieux Anou, Bêl, Ea, Sin et Babbar, comme le constate l'auteur, c'est une preuve évidente que le panthéon n'est pas encore organisé; les dieux locaux dominent partout.

Le prêtre est désigné par le terme *sangu*, comme on sait; ses fonctions semblent être plus administratives que religieuses. Le prêtre, qui sacrifie et célèbre le culte, est appelé EN. On offre beaucoup de libations et de sacrifices, des offrandes de communion, de redevance, de fondation pieuse, quelquefois mensuelles; les dieux, les rois ou héros divinisés, des lieux

sacrés et des statues de vivants ou de morts reçoivent des offrandes.

L'auteur croit montrer que les offrandes aux statues d'hommes en particulier sont spéciales à la religion sumérienne : des provisions déterminées sont sacrifiées sur un autel près de la statue, où brille une petite lampe. On a des exemples absolument certains d'offrandes à des statues de personnes vivantes. L'auteur veut établir une distinction entre cette coutume et l'usage égyptien d'apporter des provisions à la stèle du mort. Mais cet usage est aussi fréquent à la période sumérienne, comme il le sait lui-même. Ce n'est point, à mon sens, une objection pour que nous ne puissions admettre que les offrandes étaient aussi offertes pour la vie présente des personnes figurées. Sans doute, il importait surtout que le culte soit perpétué après la mort. Les noms que Goudéa, en particulier, donne aux statues sont des prières, et ces images tiennent lieu du fidèle bien évidemment, comme le dit l'auteur. C'est dans un certain sens une matérialisation de la prière comme l'a montré M. Dussaud, en étudiant certains dépôts de pierres[1] : les inscriptions que portent les ex-votos et ces statues le prouvent abondamment. Cet usage est très ancien en Mésopotamie et s'est perpétué à travers toutes les époques. Je renvoie à plus tard les observations que je pensais présenter sur cet ensemble de coutumes.

L'auteur explique *abarakku* par « prophète, voyant » ; il fait les offrandes rituelles aux statues, ce qui nous conduirait plutôt au sens de « parfumeur » par exemple, comme le montre Klauber dans l'étude qu'on trouvera plus loin ; il est certainement moins chargé de dire l'avenir, ce qui ne ressort guère des textes, que d'apporter aux statues des parfums et des onguents.

L'auteur indique que les principaux rites funéraires, auxquels préside le GALA (*kalû*), sont l'ensevelissement ou la crémation.

Le prêtre *kalû* préside aux lamentations et aux prières funéraires, psalmodiées dans les processions. Des objets et de la nourriture sont mis dans les tombes. Les scènes mortuaires de

1. *Bull. et mémoires de la Société d'Anthropol.* Paris, 3 mai 1906.

la stèle des Vautours sont classiques : l'auteur croit que les morts entassés, sur lesquelles on verse de la terre, sont les vaincus ; je crois, comme M. Thureau-Dangin, que ce sont les vainqueurs. La crémation avait lieu sur un bûcher de roseaux, « le roseau d'En-ki (Ea) », qui avait une valeur rituelle, comme le montrent quelques textes.

Le nombre des prêtres, des temples et des objets cultuels, statues, vases ou pierres précieuses, mentionnés dans ces textes est considérable ; autour de quelques sanctuaires il y avait des bois sacrés.

L'auteur nous a donné une étude fort complète qui rendra les plus grands services.

H. DE GENOUILLAC : *Inventaire des tablettes de Tello* conservées au Musée Impérial ottoman (Mission française en Chaldée). T. II. Première partie. *Textes de l'époque d'Agadé et de l'époque d'Ur*. Un vol. in-4° de 65 pages, avec 3 pl. héliogr. et 80 pl. de textes (dont 2 tables des accents diacritiques). Paris, Leroux, 1910 — [1]. Ces tablettes proviennent des fouilles d'E. de Sarzec en 1894 ; l'auteur indique leur contenu, en traduit un grand nombre et ajoute beaucoup de notes fort utiles. Ces textes sont en grande partie des documents économiques, du genre de ceux que nous venons de voir. Ils nous renseignent sur la comptabilité des champs, des bestiaux et le personnel des propriétés agricoles des dieux. Les offrandes pieuses de toutes sortes, faites aux dieux, aux rois divinisés, à des objets sacrés, à des lieux saints (canal de Ninâ, champs, roseaux) ou des offrandes propitiatoires remplissent de nombreux textes. On y trouve : les fêtes mentionnées dans le précédent mémoire, ainsi que le mois de la fête d'Anou et de *Ne-(u)-gun* ; des listes de fonctionnaires ecclésiastiques, différents objets sacrés, appartenant au mobilier des temples ; la stèle divinisée du temple. Enfin un texte curieux (796), où l'auteur voit une allusion à des cérémonies funèbres en l'honneur d'un roi : il y est question de lamentations propitiatoires, d'offrandes accoutumées au temple pour le *gala* et le voyant, chargés de la propitiation des roseaux du tumulus (?) du roi.

Plusieurs tablettes ont des empreintes de sceaux, dédiés aux

1) On trouvera plus loin le volume I, publié par M. Thureau-Dangin.

rois-dieux Bour-Sin, Gimil-Sin, Ibi-Sin ; ils figurent des cérémonies de culte, présentation ou adoration, ordinairement accompagnées de divers emblèmes divins.

Le culte du roi-dieu Doungi est attesté par son temple, avec tout son personnel de prêtres ou de fonctionnaires, et le bétail des propriétés agricoles. On fait des offrandes de boisson, de farine, d'huile pour la néoménie et le quinzième jour ; des offrandes ordinaires ou à la fête du roi, au mois de Doungi et de Baou ; enfin des offrandes propitiatoires.

Le personnel du temple et les prêtres du roi dieu Bour-Sin sont aussi mentionnés.

Le culte de Gimil-Sin est particulièrement florissant ; on offre des gâteaux de figues, à la néoménie et au quinzième jour du mois des semences, à sa statue dans le temple du dieu Ningirsou, à sa statue du temple de la déesse Baou, et l'on fait des offrandes de gâteaux de figues dans le temple qui lui est spécialement consacré[1] ; on fournit du goudron et de l'asphalte pour façonner l'emplacement de sa statue. Tout cela a lieu du vivant du roi.

Des offrandes de boisson et de farine, à la néoménie et au quinzième jour, ou des offrandes ordinaires sont aussi faites au roi Goudéa ; même le patési Our-Lama reçoit sa part d'offrandes pieuses, ce qui n'est pas une exception ; M. Thureau-Dangin a montré par exemple, que la statue du patési Our-gar était l'objet d'un culte, à l'époque des rois d'Our[2].

H. DE GENOUILLAC : « *Ancienne stèle de victoire* » dans *Revue d'Assyriologie*, VII, 1910, pp. 151-156 (2 pl.). — Cette nouvelle stèle de victoire, malheureusement brisée, est sculptée sur les deux faces. D'un côté un vaincu, debout et les mains liées, fait face à un second personnage, dont la moitié supérieure du corps est brisée ; de l'autre sont trois personnages : à droite, un homme, dont la partie supérieure est brisée ; au milieu, un vaincu, tombant à terre sous les coups de la lance et de la hache du roi placé devant lui. Une inscription couvrait les parties de la pierre, laissées libres par la sculpture ; mal-

1) Pour ce texte spécial, voir déjà Thureau-Dangin, *Le culte des rois de la période prébabylonienne*, dans *Rec. des Trav.*, XIX, p. 186.

2) *Revue d'Assyriologie*, V, p. 68, note 6.

heureusement nous n'en avons qu'une partie. Elle mentionne la campagne militaire d'un roi dans *Arraphum*. Le roi part sur l'ordre d'Ellil ; après la victoire il fait un sacrifice, au septième jour; entré dans la ville conquise, il baise les pieds d'Adad, son maître, et offre un sacrifice à Chamach et à Adad, au jour de la fête de l'Akitou, le premier de l'an. La conquête se poursuit du côté du Zab.

Ce texte est contemporain de la première dynastie babylonienne et semble provenir du Nord de la Mésopotamie.

H. DE GENOUILLAC : « *Une consécration d'esclaves aux dieux* », dans *Oriental. Liter. Zeitung*, XII, 1909, col. 110-111. — La fille du roi Ouroukagina consacre au dieu *Mesandu* 8 esclaves hommes et 3 esclaves femmes, pour toute leur vie. La mention de ce présent suit l'offrande des victimes immolées pour le sacrifice, d'animaux vivants et de grains. Nous ne savons rien sur ce dieu, qui apparaît rarement dans les textes.

Le § 181 du Code de Hammourapi traite de cette consécration à la divinité, plus particulièrement du cas où un père voue au dieu sa fille, comme prêtresse ou comme hiérodule. Un texte mentionne une dame qui voue au dieu Ninip quatre personnes, qui devront remplir certaines fonctions dans le temple[1]; ailleurs[2] un haut officier voue son fils au même dieu, pour la vie du roi Assourbânipal, et M. de Genouillac cite un texte, de l'époque d'Our-Ninâ, qui semble indiquer que quarante personnes sont vouées à la déesse Ninâ. L'auteur considère aussi comme une sorte de consécration par serments la formule, si fréquente, des dates des rois de Chaldée : « année où tel prêtre a été désigné par les présages ». C'est bien possible, mais il faut nettement distinguer ce dernier exemple des précédents.

H. GRESSMANN (*im Verbindung mit* A. UNGNAD *und* H. RANKE). *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*. I. Band : Texte; II. Band : Bilder. 2 vol. grand in-8° de XIV-253 pages et XII-140 pp., avec 274 fig. Tuebingen, Mohr, 1909[3].

1) Johns, *Assyrian Deeds and Documents*, n° 640. Meissner, *Mittheil. d. Vorderasiat. Gesell.*, 1905, 4, p. 64.

2) Johns, *ibidem*, n° 641 et Meissner, *ibidem*.

3) Voir aussi : H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alt. Testament*. 3te Neubearb. Aufl. mit einer Einführung. (Hilfsbücher z. Kunde des Alt. Or., Band I), in-8. Leipzig, Hinrichs, 1909. Les textes mythologiques sont les

— Le but scolaire de cette publication (les textes, tous connus, ne sont donnés qu'en traduction) n'empêche nullement qu'elle soit extrêmement utile aux spécialistes, autant par le rapprochement des textes assyro-babyloniens, des inscriptions phéniciennes ou araménennes, et des textes égyptiens, que par le choix très judicieux et le nombre des monuments reproduits. Les auteurs font précéder chaque texte d'une introduction, indiquant la littérature du sujet, et n'ont pas négligé les notes là où le texte l'exigeait. Voici les textes cunéiformes, traduits par Ungnad : des textes religieux, chronologiques et historiques, juridiques. On y trouvera tous les mythes et légendes assyriens et babyloniens, auxquels l'auteur a joint les textes de Damascius et de Bérose sur la création, le texte de Bérose sur la révélation primitive et les premiers rois mythiques, et sur le déluge. Les principaux hymnes aux dieux Sin, Chamach, Adad, un choix de litanies et quelques autres textes magiques, ou simplement moraux terminent la première partie. Suivent les textes chronologiques, simples listes, chroniques ou les principales annales des rois, quelques lettres d'El-Amarna. Enfin un choix des textes juridiques les plus importants, parmi lesquels il faut surtout noter une nouvelle traduction du Code de Hammourapi.

Dans le deuxième volume, les monuments sont accompagnés de courtes explications, auxquelles on peut entièrement se fier. Je vois que M. Gressmann n'est pas plus satisfait que moi des prétendues représentations de Gilgamès.

L. Heuzey et Fr. Thureau-Dangin : *Restitution matérielle de la Stèle des Vautours*. Un vol. in-fol. de 64 pages, avec 2 héliogr., 2 pl. épigr. et de nombr. fig. dans le texte. Paris, Leroux, 1909. — La fameuse Stèle des Vautours est bien connue. M. Heuzey l'a souvent décrite et M. Thureau-Dangin a plus d'une fois étudié les inscriptions qui accompagnent les motifs représentés ; mais cette nouvelle étude permet aux deux auteurs de mieux fixer la nature de cet important monument et de préciser plusieurs points intéressants. En effet des 7 morceaux

mêmes que dans la deuxième édition, mais les textes historiques ont été augmentés. — J. Evans Thomas, *The Old Testament in the Light of the Religion of Babylonia and Assyria*, London, 1909, est un travail de vulgarisation ; voir *Revue*, 1909, I, pp. 93-94.

de la Stèle, dont 6 sont à Paris et 1 à Londres, le dernier est une véritable clef, qui permet de fixer exactement la position relative des pièces jusqu'ici connues.

Cette stèle est, comme on sait, un monument religieux et un instrument diplomatique ; elle rentre dans la nombreuse série des documents religieux et juridiques, stèles de victoires et bornes de champs : c'est une pierre qui délimite un territoire sacré, marquant, après une guerre, la frontière entre les villes de Lagach et Oumma.

A un exposé préliminaire, résumant l'histoire des relations entre les deux villes, antérieurement au roi Eannatoum, succède le récit de la naissance du roi, à laquelle président diverses divinités. Les ennemis envahissent le Gouédin, district consacré au patron de Lagach, le dieu Ningirsou. Le roi reçoit en songe l'assurance de la victoire ; il part en guerre et met en déroute les ennemis. Les morts de Lagach sont pieusement entassés en vingt tells funéraires, sur lesquels on verse de la terre, tandis que les cadavres ennemis sont laissés en proie aux vautours. Le roi restitue au dieu son territoire et un traité solennel est conclu entre les belligérants. Des serments sont échangés sept fois et les grandes divinités de Sumer sont prises à témoin. Chacune d'elles est adjurée de jeter sur le parjure son grand filet et le roi de Lagach leur offre, dans les villes qui leur sont consacrées, les sacrifices appropriés.

L'inscription se termine par un résumé des nouvelles conquêtes d'Eannatoum et l'érection de la stèle à laquelle on donne un nom mystique suivant la coutume religieuse bien connue.

M. Thureau-Dangin suppose qu'il y a sept serments échangés, et non six seulement suivant le texte mutilé. En effet, l'omission de la déesse Innana serait étrange et le chiffre sept est fatidique.

Dans la première partie de l'ouvrage, M. Heuzey a repris l'étude des diverses figures.

Sur la face mythologique, on voit le dieu qui tient les vaincus dans un filet, dont les mailles sont les termes du serment ; il rappelle à ce propos la comparaison que fait le prophète Habakuk (I, 12 et suiv.) entre le conquérant chaldéen et le pêcheur. A gauche le bonnet cornu d'une déesse guerrière, un étendard surmonté de l'aigle éployé. Dans le second registre on

distingue la partie antérieure d'un char sacré, une tête de divinité; c'est probablement une divinité secondaire gardienne du char, ou dans l'attitude de l'adoration.

Sur l'autre face, historique, on a 4 registres : dans le premier la scène du combat, les vautours, les morts entassés, l'armée rangée en phalange, conduite par le roi; puis le roi sur son char; ensuite les funérailles solennelles, on entasse les morts, on verse de la terre, on fait des sacrifices et une libation; l'officiant est nu, conformément à l'antique rituel; M. Heuzey admet que les morts entassés sont les vaincus, contrairement à M. Thureau-Dangin. Dans le quatrième registre, la lance du roi touche le front d'un ennemi.

M. Heuzey a étudié plus spécialement les armes royales[1]; quelques-unes furent trouvées à Tello; sur les cylindres elles sont souvent représentées dans la main des divinités. Le char sacré paraît identique au char royal, en tout cas comme avant-train; une petite figure de lion décore l'arcature surélevée du timon au point de départ. L'auteur le compare à quelques monuments chaldéens en terre cuite, aux chars syriens ou aux quadriges babyloniens représentés sur des cylindres.

M. Heuzey termine enfin par de nouvelles observations sur les Sumériens et les Sémites dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate. Il montre que le type physique, le costume, certains rites et usages de la vie, comme le port de la chevelure et de la barbe, témoignent en faveur de l'antériorité des Sumériens sur les Sémites en Mésopotamie. Ceci est contraire, comme on l'a déjà vu, à la théorie de Ed. Meyer.

L. Heuzey : « *Une des sept stèles de Goudéa* d'après les découvertes du Commandant Cros ». *Fondation Piot, Monuments et mémoires*, vol. XVI (1909), pp. 1-24 et pl. 1-2. — L'auteur donne des renseignements plus complets sur cet intéressant monument[2]; les planches, ajoutées au mémoire, permettent de mieux comprendre les diverses représentations : emblèmes divins, armes sacrées; animaux symboliques, aigle et lion; la fabrication du char sacré et la scène de libation.

1) Voir aussi M. Pancritius, *der Kriegsgeschichtl. Wert der Geierstele* (mit. 5 abb.), *Memnon*, II, 1909, pp. 155-179, où l'on trouvera de nombreuses et fort intéressantes remarques.

2) Voir déjà *Revue*, 1909, I, p. 137; II, pp. 196-197.

L. Heuzey : « *Petits chars chaldéo-babyloniens en terre cuite* dans *Revue d'Assyriologie*, VII, 1910, pp. 115-120. — L'auteur étudie une série de petits monuments en terre cuite. Il montre de façon particulièrement claire qu'il s'agit de chars et en l'espèce d'ex-votos, ornés de représentations religieuses. Les figures divines qui les décorent sont un dieu tenant une hache, ou un dieu assis sur un trône; sur un troisième, on voit le roi en adoration devant une divinité, qui brandit une masse d'armes à sept têtes.

H. V. Hilprecht : *The earliest version of the babylonian Deluge Story and the library of Nippur*. (Babyl. Exped. of the Univ. of Pennsylvania, Series D, V, 1). Un vol. in-8° de IX-65 pp., avec 3 reprod. photogr. et 1 pl. autogr. Philadelphia, Univ. of Penns., 1910[1]. — Les fouilles de Nippour ont fourni jusqu'à ce jour un grand nombre de textes intéressants; mais il semble que le savant directeur de l'expédition américaine nous réserve encore des textes fort suggessifs, si l'on en juge par les dernières publications de l'Université de Pennsylvanie[2].

M. Hilprecht publie un nouveau fragment, fort mutilé, du récit du Déluge, en sémitique; il croit pouvoir attribuer ce fragment à l'époque de la deuxième moitié de la dynastie d'Isin, soit environ au XXI[e] siècle avant notre ère. Son opinion est fondée sur des arguments archéologiques, ce texte ayant été trouvé dans la même couche que des tablettes datées, et sur des arguments paléographiques et linguistiques.

M. Delaporte ayant donné ici même[3] un excellent résumé de cette quatrième version du Déluge, je n'ai pas besoin d'exposer au long le contenu de ce texte. Selon M. Hilprecht, il contient, en grande partie, l'ordre donné à Utanapichtim, le Noé babylonien, de construire un vaisseau. C'est le dieu Ellil qui est la cause du déluge, et c'est lui-même, non pas le dieu Éa comme le disent les autres versions, qui avertit Utanapichtim.

1) Il a paru aussi une édition allemande, augmentée de nouvelles remarques (que je n'ai pas lue) : *Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur*, mit 6 abb., Leipzig, Hinrichs, 1910. — Je n'ai pas vu non plus : A. Kirchner, *Die babylon. Kosmogonie u. der bibl. Schoepfungsbericht*. Ein Beitrag zur Apologie des bibl. Gottesbegriffes (Alttestam. Abhandl., III, 1), in-8 de IV-76 pp., Münster i. W., Aschendorff., 1910.

2) Voir plus loin : Radau.

3) *R. H. R.*, 1910, I, pp. 343-348.

Ce récit est donc plus près de la version biblique; étant le plus ancien récit, tous les autres en dérivent, en particulier la version du Code sacerdotal, qui a été directement empruntée à la Chaldée.

L'argumentation du savant auteur ne me paraît guère admissible : nous n'avons aucune raison de croire que la version nippourienne du Déluge soit la seule où puisèrent les autres, ni la plus ancienne. Hilprecht croit qu'il y eut dans la suite deux versions différentes, l'une conforme à la tradition nippourienne, Ellil est à la fois le destructeur et le sauveur de l'humanité, l'autre qui fait d'Ea le sauveur. Mais tout le discours direct du texte de Nippour peut fort bien être prononcé par le dieu Ea qui rapporte les paroles menaçantes d'Ellil; de plus les rapprochements faits avec le récit biblique peuvent être discutés. On a déjà montré qu'il y avait place pour des vues tout aussi admissibles que celles de l'auteur[1].

Ce nouveau texte est intéressant, mais trop mutilé pour qu'on puisse être aussi affirmatif que M. Hilprecht. La version du déluge, publiée autrefois par M. Meissner[2] semble bien être plus ancienne.

La même publication contient des renseignements intéressants sur les fouilles de Nippour, les textes trouvés et la bibliothèque du temple d'Ellil; de judicieuses remarques sur la déification des rois et la localisation du mont Nisir, où aborda le vaisseau de Utanapichtim : l'auteur place ce mont dans le pays des Gouti, au nord de l'Assyrie, du côté du lac Van. Il signale un nouveau roi des Gouti, *Erridu-pizir*, dont les fouilles de Nippour ont mis au jour un texte intéressant, qui sera publié plus tard, avec d'autres inscriptions royales archaïques.

Fr. Hommel : « *Das Reis des Gilgamis* » dans *Oriental. Liter. Zeitung*, XII, 1909, col. 473-477. — Sur les sceaux du patési Lougalanda et de sa femme Barnamtarra, le soi-disant héros Gilgamès est debout à côté d'un rameau vers lequel il étend le bras. Ce rameau est identique, selon l'auteur, à la jeune pousse représentée sur quelques cylindres, qui sort du vase aux eaux

1) Voir surtout Marti, *Zeitschr. f. Alttestam. Wiss.*, XXX, 1910, pp. 298 et suiv. De même Loisy, *Rev. Archéol.*, 1910, I, p. 209-211.

2) *Mittheil. d. Vorderas. Gesell.*, 1902, 1.

jaillissantes. Hommel trouve la mention de cette plante dans la légende de Gilgamès : GIŠ = *iṣu* « bois » dans le nom du héros, et un hymne mentionne le GIŠ-A-AM = *ildaqqu* « jeune pousse » de Gilgamès.

L'auteur rappelle ensuite le bateau du héros babylonien, montre que Gilgamès est en relation avec le feu et l'enfer (*gamiš* (?) est rapproché de l'arabe *qabasa* !) et par conséquent avec Prométhée. A ceux qui ne peuvent suivre l'auteur on offre un dédommagement : comme les chiffres ont un sens symbolique, M. Hommel trouve dans les textes archaïques où il est question de « sept talents de (grains)... GIBIL-BAR » une allusion à Gilgamès, le héros-sept. Il rappelle en terminant que le héros a été identifié avec Orion.

J. HUNGER. *Babylonische Tieromina* nebst griechisch roemischen Parallelen. (Mitheil. d. Vorderasiat. Gesellschaft, XIV, 3). Un vol. in-8° de 178 pages. Berlin, Peiser, 1907. — L'auteur étudie une série de présages tirés des animaux, dont beaucoup avaient été publiés et commentés par M. Boissier, puis par Jastrow. Les textes mentionnent des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles, des insectes ou des poissons. Les devins observent leurs mouvements, leur apparition en certains lieux et à certaines heures, particulièrement dans les sanctuaires ou en rêve. Ces textes sont une source de renseignements fort intéressants pour l'histoire des idées religieuses.

Les oiseaux qui s'approchent du ciel et des dieux sont par excellence des messagers divins ; le barou expliquera leurs allées et venues, selon le rituel, car le devin doit apprendre *šammu u iṣṣuru* « l'huile et l'eau », c'est-à-dire la lécanomantie et l'ornithomantie. Il y a des exorcismes, avec incantation au dieu Chamach, pour attirer les oiseaux, donc une sorte de « magie » pour faire descendre les oiseaux du ciel comme dit Aelien, VI, 33 en parlant des Égyptiens. On observe ainsi le vol du faucon, *šurdû*. Cet oiseau joue d'ailleurs un rôle dans les exorcismes pour guérir de la fièvre : le prêtre doit, entre autres prescriptions, tenir un corbeau dans sa main droite et un faucon dans sa gauche. L'identification du *šurdû* avec le faucon n'est pas applicable à tous les textes ; il s'agit peut-être de l'autour ou d'une sorte de hibou, *iṣṣur ḫurri*, oiseau des cavernes, qui est quelquefois cité.

Le corbeau (et la corneille?) *âribu* est important. On sait le rôle qu'il joue dans le récit du déluge. Les Babyloniens l'appellent *nâgir ilâni*, prévôt des dieux, et il a sa place dans les exorcismes contre la fièvre comme nous venons de le voir.

L'aigle — ou le vautour — est le prince des oiseaux, *ašarid iṣṣurate*. Les augures observent son vol[1]. L'oiseau mythique ilu *Im-gig-(hu)*, l'ouragan, l'oiseau royal, emblème du dieu Ningirsou et de Lagach, qui apparaît en rêve au roi Goudéa, peut être vu dans les villes.

Le pigeon, ou la colombe, *summatu*, est fréquemment nommé; des exorcismes sont prescrits contre les malheurs qu'il peut causer. On sait qu'il est cité dans le récit du déluge et que l'oiseau sacré de la déesse Ichtar est une colombe.

L'hirondelle, *sinuntu*, que le Noé babylonien lâche aussi de son bateau, peut être une cause de danger; d'où des exorcismes appropriés.

On tire encore des augures d'autres oiseaux qu'il est difficile d'identifier. Plusieurs d'entre eux peuvent être *dirae aves*; dans ce cas, on doit dire l'incantation : « Chamach, roi du ciel et de la terre, juge de ce qui est en haut et en bas » en offrant un sacrifice au soleil.

Les chevaux du char royal donnent lieu parfois à des oracles importants; des prescriptions rituelles paraissent s'appliquer à certains cas funestes. Il semble qu'on élevait des chevaux sacrés dans l'enceinte des temples d'Ichtar. L'âne ne semble pas employé dans la divination, mais l'apparition d'un bœuf, domestique ou sauvage, peut être dans certains cas un prodige funeste, nécessitant des purifications, incantations et hymnes, selon les rites des prêtres kalou. Il faut ajouter que l'on élevait des bœufs sacrés autour des temples du dieu de la lune[2]; ils étaient peut-être observés par les augures.

La brebis est très fréquemment nommée; on l'immolait souvent en sacrifice, car c'était l'animal sacrificiel par excellence. Aussi l'examen de la bête au moment de l'immolation a une importance considérable, comme l'a montré M. Bois-

1) Lettres El-Amarna, nº 35, l. 26 (ed. Knudtzon) : Le roi de Chypre écrit au roi d'Égypte : « Envoie-moi un (*amêlitu*) *ša-i-li našrê*. Voir les remarques de Weber, *ibidem*, fasc. 12, p. 1102.

2) Combe, *Culte de Sin*, p. 112.

sier[1]; son aspect, les signes que donnent certains organes peuvent rendre l'animal impur. M. Boissier a aussi marqué le rôle particulier, semble-t-il, d'Ichtar, déesse de l'amour, dans l'interprétation donnée à quelques-uns de ces omina.

Les Babyloniens tiraient des présages de la chèvre, de la gazelle et du bouquetin ; si l'on en croit Arrien, VII, 20, 4, il y avait des bouquetins consacrés à Artémis dans une île à l'embouchure de l'Euphrate. Un animal *kamunû* ayant pénétré dans le sanctuaire de Nabou, les prêtres prescrivent les purifications nécessaires. M. Hunger pense qu'il s'agit peut-être de la souris et rappelle le μάγος μυῶν des Babyloniens, dont parle Jamblique ; mais il considère cette identification comme problématique.

Le regard du serpent cause le mal, mais par contre l'attouchement du reptile peut guérir le malade. L'apparition d'un serpent à la porte ou à l'intérieur d'un temple a une grande importance, et tuer un serpent est omineux. Il y a des exorcismes pour se préserver des serpents et des préceptes magiques pour guérir les piqûres des reptiles. D'ailleurs le serpent (et le dragon ?) est un animal prophétique. Il est possible que les Babyloniens aient eu des serpents dans leurs sanctuaires, qui donnaient des oracles : le *mušgallu* d'Anou, le *mušmaḫḫu* d'Ea, sont peut-être des images de serpents dressés dans les temples comme le *neḫuštan*. Le dieu serpent ^{ilu}*Ṣiru*, représenté sur les bornes, était adoré à Dêr comme « maître de la vie ». Tiamat est appelée aussi *mušruššu* « serpent rouge » et on voyait son image dans le temple de Mardouk. Jamblique mentionne aussi un μάγος ὄφεων ! Les omina relatifs à la santé sont surtout fondés sur les apparitions de serpents.

Pour les scorpions, il faut surtout mentionner deux textes très intéressants qui signalent le moyen de guérir leur piqûre[2]. L'incantation est naturellement la partie la plus importante de la recette.

Beaucoup de petits insectes sont des animaux omineux. On ne saurait affirmer que les Babyloniens ont tiré des oracles des mouches, comme du Ba'al-zeboub d'Ekron. Il en est de même

1) Boissier, *Choix de textes relatifs à la divination*, I, p. 11, § 4.
2) Boissier, *Choix de textes*, I, p. 7 et suiv.

pour les poissons; mais il est possible que les poissons des étangs sacrés aient servi aux augures.

Tous ces animaux peuvent naturellement apparaître en songe ou en vision; on note aussi la présence du démon des mânes, *edimmu*, ou les traces de l'oiseau mythique Zou.

Comme on le voit par ce chapitre spécial de la mantique, l'importance de cette science babylonienne n'a pas besoin d'être démontrée. Ce ne sont pas là des superstitions populaires uniquement, car la divination faisait partie intégrante de la religion officielle, dirigée par le roi. Or, le roi agit d'après les observations et les explications des devins. A l'origine tout est un signe divin, en particulier les apparitions d'animaux du genre de notre « araignée du soir et du matin ». Ces omina sont des métaphores et des allégories; qui les explique comprend l'avertissement du dieu; c'est l'œuvre du devin : on voit peu à peu s'élaborer un système augural; on gardera dans les enclos sacrés des animaux qui serviront aux oracles, on notera les prodiges survenus, première rédaction d'un *liber de prodigiis*.

Dans le domaine de la divination, comme dans celui de la magie, la tradition est constante et l'extension de ces pratiques considérable[1]. Les rapports avec l'haruspicine des Étrusques ont été souvent signalés, plus particulièrement par M. Boissier. On sait que l'un des principaux moyens de connaître l'avenir est l'observation du foie : le foie est en effet le siège de la vie, de l'intelligence et de l'âme; sa forme continuellement changeante fait supposer qu'il y a du surnaturel en lui. Le dieu, en acceptant le sacrifice du mouton, s'identifie en quelque sorte avec l'animal sacrifié, et le foie reflète sa volonté. Qui lit adroitement le signe marqué comprend les voies divines[2].

1) A. Ungnad, *Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern u. Assyrern* (der Alte Orient, X, 3), 1909 et *Babylonische Wahrsagekunst*, dans *Deutsche Rundschau*, février 1909, pp 257-280. — M. Jastrow, *die Religion Babyloniens u. Assyriens*, II, pp. 138 et suiv. : les oracles; pp. 203 et suiv. : la science des présages; — cf. Boissier, dans *Babyloniaca*, IV, 1910, pp. 81 et suiv. — Virolleaud, *Textes divinatoires*, dans *Babyl.*, III et IV, *passim*.

2) A. Merx, *Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques*, dans *Florilegium de Vogüé*, pp. 427 et suiv., où les textes babyloniens ne sont pas cités, mais on les trouvera dans Jastrow.

La mantique a fourni de nombreux renseignements historiques, grâce aux omina de Sargon l'Ancien; nous venons de voir les données qu'elle peut apporter à l'histoire des idées religieuses. La mantique est, en effet, une partie de la magie et de la religion babylonienne; les textes mentionnent des rituels, des liturgies, des hymnes, quelquefois le dieu devant lequel s'accomplit l'acte de divination[1]. Enfin les devins établirent peu à peu les principes de la médecine en fixant les mouvements de certains organes et il n'est pas jusqu'à la science du droit qui doit aux augures le langage de la jurisprudence. Quant aux devins astrologues, ils frayèrent la voie aux astronomes en notant le cours des astres. Mais l'identification des dieux avec les corps célestes fut le produit des siècles; les cercles théologiques de la Chaldée n'arrivèrent pas tout d'un coup à établir cette correspondance, et il ne me semble pas que ces théories pseudo-scientifiques aient modifié en quoi que ce soit les concepts religieux de la Chaldée.

M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens and Assyriens* (tome) II, fascicules 8-15, pp. 1-624. Giessen, Töpelmann, 1905-1910. — La refonte de l'ouvrage anglais de l'auteur sur la religion babylonienne n'est pas encore terminée. Après la mythologie, les incantations, les prières, les hymnes, les lamentations et les psaumes de pénitence, Jastrow a traité des oracles et s'attarde maintenant à la mantique, qui ne sera pas le dernier chapitre de l'ouvrage. Quels que soient les mérites de l'auteur, on peut regretter que tant de notes remplissent les dernières livraisons d'un ouvrage qui vise à être un manuel; le désordre de ces pages est visible. L'ouvrage n'aurait rien perdu de sa valeur scientifique, si l'auteur avait résumé les principales données de la mantique et publié des études particulières sur les points controversés. D'autant qu'il est impossible de faire à l'heure actuelle une histoire de la divination babylonienne, ce que Jastrow sent fort bien.

L'ouvrage, dans son ensemble, peut être considéré comme un exposé assez exact des concepts religieux de la Babylonie,

1) Voir Ungnad, *Ein neuer Omentext aus der Zeit. Ammisadugas*, dans *Babyloniaca*, III, 1909, pp. 141-144 : la cérémonie d'hépatoscopie a lieu devant le dieu domestique. Voir déjà : Bulletin 1908, dans *Revue*, 1909, II, p. 208.

quoique sur plusieurs points sans doute on puisse corriger l'interprétation de quelques textes ; Jastrow le ferait lui-même sans aucun doute, ne fût-ce qu'à l'aide des nouveaux textes qu'il a publiés ; ainsi un nouveau fragment du mythe d'Etana, que malheureusement je n'ai pas encore lu[1].

L'auteur a montré, dans un mémoire spécial, que les textes signalent une orientation au Nord pour l'astrologie, et à l'Est pour le culte, ainsi dans les rituels publiés par Zimmern. L'image de Chamach était donc placée à l'Est dans les sanctuaires[2].

M. Jastrow a aussi établi que les astrologues considéraient la planète Saturne comme le Soleil de la nuit[3].

A. Jeremias : « *Ramman* » dans Roscher, *Ausführl. Lexicon*, livr. 59 (1909), col. 19-59. — Le dieu Ramman n'est pas une divinité planétaire, mais représente les changements atmosphériques ; c'est le dieu des saisons. L'auteur croit que cette figure est essentiellement sémitique ; il montre quels sont ses principaux attributs en traduisant quelques-uns des hymnes babyloniens, d'ailleurs très peu nombreux, qui lui sont adressés. Ramman est le dieu de la foudre et de l'orage, il est aussi un dieu des oracles, ce qui est naturel. Le bœuf est l'animal sacré du dieu ; ses armes sont le foudre et la double hache, comme le montrent divers monuments. Il rapproche le dieu babylonien du Techoup hittite, de Jupiter Dolichenus et de Jahveh, qui gronde dans les nuages.

A. Jeremias : *Schamasch* » dans Roscher, *Lexicon*, fasc. 62, 1910, col. 533-558. — La mythologie de l'Asie antérieure est astrale ; la prédominance du culte de la lune sur celui du soleil ne peut s'expliquer que par l'existence d'une doctrine astronomique antérieure aux mythes, qui sont la matérialisation de ces enseignements. Chaque culte babylonien est « cosmique » et chaque lieu de culte est le « nombril du monde » ! Pénétré de la justesse de ces idées et de la profondeur de cette doctrine,

1) *Another fragment of the Etana myth*, dans *Journ. of the Amer. Oriental Soc.*, XXX, 1910, pp. 101-129 (4 pl.).

2) *Babylonian Orientation*, dans *Zeitsch. f. Assyr.*, XXIII, 1909, pp. 196-208.

3) *Sun and Saturn*, dans *Rev. d'Assyriologie*, VII, 1910, pp. 163-178.

l'auteur examine la trinité Sin-Chamach-Ichtar ; la course du soleil; les lieux de culte de Larsa et surtout de Sippar ; les textes historiques qui mentionnent le dieu du soleil ; quelques hymnes ou prières, qui servent d'introduction à des exorcismes ; le soleil, dieu des oracles, signalé surtout par les « demandes » adressées à Chamach ; le soleil, juge du ciel et de la terre ; Chamach, protecteur des maisons; les lettres d'El-Amarna et le culte solaire dans l'Ancien Testament ; le char ou le bateau solaire ; sa parèdre Aya ; son symbole le disque enflammé.

A. Jeremias : « *Urim und Tummim. Ephod. Theraphim* » dans *Hilprecht Anniv. Vol.*, pp. 223-242. — *Urim* et *tummim* étaient des gemmes que le grand prêtre portait dans la poche de l'*ephod* ; il s'en servait pour interroger l'oracle, car ces pierres lui donnaient le pouvoir sur la destinée. L'auteur en rapproche la « tablette des destins », *tup šimâti*, portée sur la poitrine, que mentionnent quelques textes babyloniens : ainsi Mardouk les arrache à Kingou, après sa victoire sur Tiamat ; Zou les vole ; Nabou est celui qui porte la tablette du sort des dieux, puisqu'il fixe le destin de l'année, à la fête de l'An.

L. W. King. — *A history of Sumer and Akkad* an account of the early races of Babylonia from prehistoric times to the foundation of the babylonian monarchy. — Un vol. in-8° de xxx-380 pages, avec 1 carte, 11 plans, 69 figures et 34 reprod. photogr. London, Chatto et Windus, 1910. — Le savant conservateur du Musée Britannique a publié une remarquable histoire des royaumes de l'ancienne Chaldée, première partie d'une histoire générale de la Babylonie et de l'Assyrie. Les deux autres volumes annoncés sont : « Histoire de Babylone de la fondation de la monarchie jusqu'à la conquête persane » et « Histoire de l'Assyrie depuis la période archaïque à la chute de Ninive ».

L'auteur expose dans l'introduction ce qu'il faut entendre par « pays de Sumer et d'Akkad », ses frontières naturelles, sa structure, le cours changeant du Tigre et de l'Euphrate. Nous entrons ensuite dans les anciennes cités, où ont été pratiquées des fouilles, dont l'auteur dit en quelques mots les résultats acquis. Le problème « suméro-sémitique » est ensuite abordé ; les différences somatiques des deux races sont nettement indiquées et le côté linguistique de la question n'est pas négligé.

L'auteur semble admettre les conclusions de M. Ed. Meyer, ce qui nous surprend.

Les Sumériens sont probablement venus de l'Est, peut-être du centre de l'Asie; les Sémites arrivèrent par le désert de Syrie au Nord-Ouest.

M. King aborde ensuite le problème si ardu de la chronologie, afin de fixer, si possible, l'âge et l'achèvement de la civilisation sumérienne. Elle remonte, selon lui, au quatrième millénaire avant notre ère. Il trace les méthodes d'art, de l'époque archaïque à Goudéa, et indique le développement postérieur de cette technique par les Sémites.

Nous entrons ensuite de plain pied dans l'histoire, avec les plus anciens établissements sumériens et la naissance de Lagach. Les premiers Sumériens se sont groupés autour du sanctuaire du dieu local; les dieux des cités n'ont pas alors l'autorité que signalent les textes connus. Les conquêtes étendirent peu à peu leur sphère d'influence, leur donnèrent des parents et créèrent le panthéon, que nous voyons organisé. Nous ne connaissons pas la forme extérieure et l'arrangement intérieur du temple sumérien; mais les fouilles de Nippour, en particulier, montrent l'agrandissement progressif de la ville, autour du temple du dieu local; ce temple maintient à toutes les époques sa position centrale. De même à Lagach (Tello), le temple de Ningirsou. Les premières guerres sont des luttes entre les dieux des cités. Le roi est primitivement un fonctionnaire religieux, *patési*, représentant du dieu local; mais peu à peu l'état s'organise et les rois deviennent des souverains temporels, autant que religieux. Les états entrent en guerre, c'est la lutte d'Eannatoum contre Oumma, et sa victoire, que signale la fameuse « Stèle des Vautours ». La dynastie d'Our-Ninâ est bientôt à son apogée; mais les exactions et les violences des fonctionnaires et des patésis, grands-prêtres du dieu Ningirsou, les rendent impies. Il faut un réformateur, ce sera Ouroukagina, qui rend au temple les appropriations illégales de ses prédécesseurs et réforme les abus des fonctionnaires et des prêtres. Ces réformes légales sont semblables, en quelque sorte, à celles de Hammourabi; l'esprit du code des lois babyloniennes remonte donc à l'époque sumérienne. Les patésis construisent surtout pour le dieu de la cité.

La domination de Lagach fut renversée par les souverains d'Oumma (Kich); Lagach est saccagée. La face de l'histoire change; les immigrants Sémites commencent à paraître vers le Sud, c'est l'empire d'Akkad, que gouverne Sargon d'Agadé, puis son fils Narâm-Sin. Ces anciens monarques ont une influence assez considérable; ils ont la tendance à assumer les attributs et les privilèges divins; on sait que cette coutume se développa plus tard dans le royaume d'Our. Il ne semble pas, pour l'auteur, que cette coutume ait une origine sumérienne; il l'attribuerait plutôt à cette suprématie des Sémites qui se fait sentir dès lors en Sumer.

Avec les derniers patésis de Lagach, nous marchons vers la fin de la domination sumérienne; Lagach est encore indépendante et le royaume est florissant pendant le règne de Goudéa, grand constructeur de temples pour le dieu local, Ningirsou. Il respecte les vieilles traditions sumériennes du culte; les inscriptions de ce patési sont, comme on sait, parmi les plus importants textes sumériens qui nous font connaître le culte de cette ancienne période. Mais Lagach ne survécut guère à Goudéa; elle devient vassale d'Akkad. Les Sumériens cependant ne sont pas encore défaits; avec la dynastie d'Our, la réaction sumérienne triomphe, grâce à Our-Engour et surtout à son fils Doungi. Les guerres recommencent; il y a une révolution politique et religieuse aussi; les dieux sumériens triomphent sur les cultes sémitiques qui menaçaient de s'établir, venant du Nord et de Babylone naissante. Les dynastes d'Our semblent être de purs Sumériens; à cette époque le culte public du souverain régnant est nettement attesté. Les vieux sanctuaires de la race sont honorés; Nanna d'Our est introduit à Nippour; ne voulait-on pas, peut-être, étendre sa sphère d'influence? Tous les souverains de cette dynastie sont déifiés; ils ont des temples consacrés; le patésiat est détruit, le roi n'est plus simplement prince d'une ville, mais son autorité s'étend au loin, et la cité est le centre d'un royaume.

La dynastie d'Our fut renversée par les Élamites, leurs voisins de Perse; mais cette domination de Sumer par les étrangers élamites ne semble pas avoir été très longue. Les villes sumériennes se ressaisissent; elles luttent pour l'hégémonie et Isin triomphe. Les rois reçoivent aussi les honneurs divins.

Mais Babylone paraît à l'horizon; la puissance sumérienne touche à sa fin, car les Sémites remporteront la victoire. L'influence sumérienne se fera sentir longtemps encore, dans l'art, la littérature, la religion et les lois.

L'auteur expose en terminant les rapports entre la civilisation sumérienne et les états voisins, d'Elam à la mer Egée et en Egypte. Il signale en appendice les fouilles américaines[1] au Turkestan et marque leur importance pour l'étude du problème sumérien. La liste chronologique des rois et souverains de Sumer et d'Akkad et un index terminent cet intéressant volume, solidement construit, qu'illustrent de nombreuses reproductions.

E. Klauber : *Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit*. Un vol. in-8° de vi-128 p. (Leipzig. Semit. Stud., V. 3). Leipzig, Hinrichs, 1910 et *Keilschriftbriefe Staat u. Gesellschaft* in der babyl.-assyr. Briefliteratur. Une brochure in-8° de 32 p., avec 1 gravure (der Alte Orient, XII, 2). Leipzig, Hinrichs, 1911). — La littérature épistolaire cunéiforme est considérable et nous renseigne abondamment sur les diverses manifestations de la vie orientale. Il y a quelques années, M. Behrens étudiait des lettres assyriennes de l'époque des Sargonides, qui intéressaient plus particulièrement la vie religieuse[2]; l'étude de M. Klauber sur l'administration assyrienne a pour base principale la même collection de lettres.

L'auteur étudie le roi et le cérémonial, la cour royale et le grand maître du palais; l'administration, l'investiture, le serment, les revenus des fonctionnaires, rémunérations et punitions; puis défilent les différents fonctionnaires, civils ou militaires[3], dont l'auteur essaie de définir les attributions particulières. C'est un excellent chapitre de l'histoire sociale assyro-babylonienne, où la vie religieuse tient naturellement peu de

1) R. Pumpelly, *Explorations in Turkestan*, 1 vol., 1905; 2 vol., 1908. (Publications n°s 26 et 73, Carnegie Institution of Washington).

2) *Assyr.-babyl. Briefe Kultischen Inhalts* (Leipz. Semit. Stud., II, 1), 1906.

3) Pour ces derniers, voir surtout M. Manitius, *Das stehende Heer der Assyrerkoenige u. seine Organisation*, dans *Zeit. f. Assyr.*, XXIV, 1910, pp. 97 et suiv., 142 et suiv.

place; l'auteur étudie, en effet, l'administration civile, qui dépend directement du roi. Or, l'organisation ecclésiastique dépendait avant tout de la tradition religieuse; le corps sacerdotal était organisé suivant des principes arrêtés depuis des siècles; les classes de prêtres présentent un type, en quelque sorte immuable, que l'administration civile n'a à aucun degré. Nous verrons cependant, plus loin, que les réformes judiciaires du roi Hammourapi modifièrent sérieusement cette tradition.

Comme tout monarque oriental, le roi assyrien est général, prêtre et juge. Comme les monarques chaldéens et babyloniens, il participe à la nature divine : il tient le pouvoir de droit divin. Cette mise à part du roi exige un cérémonial spécial : l'étiquette de cour marque ce caractère sacré de la personne royale. Pour « voir la face du roi », il faut s'adresser aux fonctionnaires du palais qui montrent quelquefois leur mauvais vouloir. Lorsqu'on paraît devant le souverain, il faut s'agenouiller, baiser les pieds du roi ou la terre. Le chef de l'État préside un grand nombre de cérémonies religieuses, il sacrifie aux dieux, fait des libations, apaise le cœur des dieux par des psaumes. Mais on ne peut dire le rôle précis qui lui est réservé dans ces cérémonies, ni la part effective qu'il prenait au culte public. Nous avons déjà vu que les textes ne nous renseignent guère sur les cérémonies d'intronisation et de couronnement, ni sur la place occupée par le prince héritier. La mère du roi tient une certaine place dans l'État, et par conséquent aussi dans les cérémonies religieuses.

Le grand maître du palais — *amêl ša pan ekalli* — est sans doute le plus important des fonctionnaires; il règle les approches de la personne royale et doit, semble-t-il, veiller aux serments prêtés, en faisant respecter les clauses de la tablette de serment. Fonctionnaire civil avant tout, il paraît avoir eu cependant quelques attributions de nature religieuse, mais qui sont fort mal définies.

La nomination des fonctionnaires dépend du roi; il est probable que le roi assyrien avait son mot à dire dans les nominations d'ecclésiastiques. En tous cas le cas inverse est attesté, l'ingérence du clergé est fréquente et augmente ou diminue les influences de cour. Les prêtres consultent les dieux sur l'opportunité de telle nomination et sur la fidélité du fonctionnaire

qui va entrer en charge. Ils peuvent aussi écarter ou favoriser un candidat, ou faire respecter, peut-être, l'hérédité de certaines charges ecclésiastiques. Nous ne savons presque rien sur l'ordination des fonctionnaires ; ils devaient prêter serment, et l'on connaît la valeur religieuse de cet acte, exigé dans une multitude de cas : « Les serments, dit une lettre, que le roi a prêtés avec ses fonctionnaires devant Achour et les grands dieux, celui qui ne les respecte pas, Achour et les grands dieux l'ont lié et livré aux mains du roi ».

L'auteur étudie plus spécialement douze noms de fonctionnaires civils ; les mêmes dénominations s'appliquent d'ailleurs souvent à des fonctions religieuses. Ainsi le *sukallu* est un surveillant, un représentant ; le patési est *sukallu* du dieu ; quelques serviteurs du temple portent le même nom, un dieu inférieur sera *sukallu* d'un grand dieu. Cette fonction religieuse n'est donc pas précise. Il en est de même pour le *nagiru* du temple ; le fonctionnaire civil, que ce terme désigne, est une sorte d'administrateur. Le *rab*-BI-LUB est probablement le grand échanson ; mais ce nom désigne aussi un fonctionnaire militaire, un gouverneur de province, et un serviteur du temple dont la charge est inconnue. On trouve aussi le boulanger du temple ; l'*abarakku* qui semble préparer les parfums et les onguents pour les dieux, ou le roi, mais qui est aussi un fonctionnaire militaire ; l'*amêl sag* du temple, aux fonctions inconnues. Le gouverneur des villes ou des provinces, *bêl pahâti*, est chargé de verser aux temples les dons en nature et les taxes fixées pour l'entretien du culte. Les lettres témoignent de l'irrégularité de ces versements ; quelques fonctionnaires même auraient puisé aux fonds sacrés. De même que le roi a « son troisième », *amêl šalšu*, sur son char, ainsi le dieu Nabou, et les autres dieux sans doute, ont leur « troisième » sur le char de procession. Les dieux en effet ont leur cour et leurs fonctionnaires, semblables en cela à leurs représentants sur terre, les rois par la grâce divine. De même que pour « voir la face du roi » et parler « devant » lui, on devra accomplir certains rites, ceux qui paraissent devant les grands dieux, souverains d'une partie du monde, devront respecter le cérémonial : qu'on songe seulement à la descente d'Ichtar aux enfers.

(*A suivre.*) Et. Combe.

LES
PAPYRUS JUDÉO-ARAMÉENS D'ÉLÉPHANTINE
PUBLIÉS PAR M. SACHAU[1]

Nos lecteurs savent déjà, par la notice que leur a consacrée ici M. Fr. Macler[2], que les fouilles allemandes d'Eléphantine, poursuivies en 1907 et 1908 par MM. O. Rubensohn et F. Zucker, ont fourni des documents écrits en araméen par des Juifs sous la domination perse. Le soin de les publier a été confié au Prof. Eduard Sachau qui vient de s'en acquitter avec sa maîtrise habituelle. Son introduction est une page d'histoire entièrement neuve. Entre le volume de papyrus de même origine publié par MM. Sayce et Cowley en 1906 et la publication attendue de la plus importante collection d'ostraka recueillie à Eléphantine par M. Clermont-Ganneau, l'ouvrage de M. Sachau occupe la place d'honneur pour l'abondance, la variété et l'intérêt des textes.

Les papyrus ont été trouvés à peu de profondeur dans les décombres de trois maisons; les ostraka étaient dispersés sur le sol de tout le quartier juif, qui devait être assez étendu puisqu'il se prolonge sur une partie du terrain réservé aux fouilles françaises. On a en même temps mis au jour des jarres portant des inscriptions, mais ces dernières sont en partie phéniciennes.

La date de ces monuments est assurée par eux-mêmes. Les papyrus recouvrent tout le cinquième siècle avant notre ère : le plus ancien est daté de l'an 27 de Darius I (494 av. J.-C.), le plus récent de l'an 400. C'est l'époque où la puissance perse, à son apogée, s'étendait sur toute l'Asie antérieure et sur l'Egypte jusqu'à la frontière nubienne. Les ostraka et les jarres descendent, en partie, plus bas, mais sans sortir des limites de l'époque perse, c'est-à-dire qu'ils sont antérieurs à Alexandre.

Les textes publiés nous font connaître dans le détail la communauté juive d'Eléphantine, son organisation et ses relations avec le pouvoir, ses chefs avec le nom de beaucoup de ses membres, ses

1) Eduard Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine*, Altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr. Deux volumes gr. in-4° de xxix-290 pages (texte) et de 75 planches. Leipzig, Hinrichs, 1911. Prix : 90 marks.

2) Fr. Macler, *Hebraica* dans *RHR*, t. LVII (1908), p. 222-235.

occupations avec tout le mouvement de la vie courante : commerce, mariages, procès, échanges de politesse, mais surtout — et c'est le point sur lequel nous devons insister ici — sa vie religieuse. Nous pouvons non seulement juger l'activité déployée dans cette direction, mais encore saisir des contacts précieux avec la restauration religieuse qui se poursuivait alors en Judée. Pour la première fois, l'historien est en présence de documents religieux juifs directs, authentiques, que n'ont pas falsifié le piétisme ou l'antisémitisme.

Les Juifs d'Éléphantine portent souvent des noms identiques à ceux que l'Ancien Testament nous fait connaître ; ils adorent Yaho (Yahwé), le « Dieu du ciel » ; ils pratiquent la pâque, restent en relation avec Jérusalem et Samarie ; ils constituent — c'est là une donnée définitivement acquise — une colonie militaire chargée de défendre pour le compte des rois perses la frontière égyptienne vers la Nubie. C'est pourquoi, accompagnés de leur femme et de leurs enfants, ils tiennent garnison dans la forteresse de Yeb-Éléphantine. Ils nomment leur groupe « l'armée juive », (חילא יהודיא), mais ce terme embrassant les femmes se traduit le mieux par « la colonie militaire juive ». Ils sont divisés en bataillons (דגלין) et chaque bataillon paraît subdivisé en compagnies de cent hommes (מאתא)[1]. Les papyrus nous apprennent que cette colonie militaire non seulement était déjà établie à Éléphantine lors de la venue de Cambyse (525), mais qu'elle y possédait un temple de Yahwé que Cambyse respecta à l'inverse des sanctuaires égyptiens. M. Sachau, se fondant sur un passage de la lettre d'Aristée, pense que cette colonie juive a pu être installée à Éléphantine par Psammétique II (594-589) à la suite de la guerre contre les Éthiopiens. Cette hypothèse semble bien en situation, car on ne peut guère songer aux fugitifs qui gagnèrent l'Égypte avec Jérémie peu après la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor (586). On aurait probablement hésité à confier à ces derniers un poste aussi périlleux et d'où dépendait la sécurité du pays. Au cinquième siècle la colonie juive d'Éléphantine jouit d'un réel bien être ; elle accepte son installation dans l'île sans esprit de retour. L'ardeur et le luxe déployés dans la construction du temple local de Yahwé suffisent à l'attester.

A la suite de M. Sachau, nous relèverons quelques détails typiques

1) A l'appui, on peut invoquer la restitution du fragment de papyrus, *Répert. épigr. sém.*, n° 247, proposée par M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'Arch. or.*, VIII, p. 135, note 5.

fournis par les nouveaux textes. Ceux-ci sont répartis par l'éditeur en six groupes dont l'énumération suffit à montrer la variété : 1. Adresses et lettres d'un caractère administratif et privé. — 2. Listes de noms propres. — 3. Écrits d'affaires. — 4. Morceaux littéraires. — 5. Menus débris. — 6. Ostraka, inscriptions sur jarres et divers.

1. Dans ce premier lot figurent les missives échangées entre les Juifs d'Éléphantine et les autorités de Judée et de Samarie auxquelles on demande secours contre les prêtres de Khnoub (le dieu de l'île) qui ont détruit le temple de Yahwé en 410 avant notre ère. La supplique adressée en 407 à Bagoas, gouverneur de Judée, était déjà connue par une publication antérieure de M. Sachau ; elle reste le morceau le plus curieux et le plus intéressant des découvertes d'Éléphantine d'autant plus que le texte[1], dont il a été trouvé deux brouillons (*Pap.* 1 et 2), se restitue entièrement et permet une lecture suivie, ce qui est assez rarement le cas. Le style est d'une simplicité et d'une dignité émouvantes. En même temps que Bagoas, les fils de Sanaballat, gouverneur de Samarie, Delayah et Schelemyah ont reçu une supplique. Ils font au messager une réponse verbale pour être transmise à Arsamès probablement gouverneur d'Égypte. De retour à Éléphantine, le messager rend compte des paroles des fils de Sanaballat et il en est pris note (זכרן) sur un papyrus qui nous a été conservé, c'est le papyrus 3.

Est-ce un hasard ? Mais tandis que les Juifs d'Éléphantine réclamaient la restauration de leur temple pour y pratiquer trois sortes de sacrifices : la *minhah* ou sacrifice non sanglant, la *lebônah* ou sacrifice d'encens et la *'olah* ou holocauste, ce dernier est supprimé dans la réponse des fils de Sanaballat et par suite, on peut le présumer, dans l'autorisation d'Arsamès. M. Sachau n'est pas éloigné de supposer une allusion à ce fait dans le fragment d'une autre pétition de la même communauté (*Pap.* 5, lig. 10-11). Ce serait peut-être le cas de faire intervenir une hypothèse de M. Clermont-Ganneau qui voyait dans les sacrifices sanglants des Juifs, notamment au temps de la pâque, la principale raison de l'hostilité des prêtres de Khnoub, ce dernier étant adoré sous la forme du bélier.

Les autorités dont il est question dans ces textes sont, en partie, citées par la Bible, mais elles y ont une attitude falote que les docu-

1) Dans l'article de la *Revue* signalé plus haut, M. Macler en a donné la traduction française. — Le papyrus Euting constitue une supplique du même genre et rappelle les mêmes événements ; M. Sachau en publie une nouvelle édition due à M. Euting.

ments nouveaux transforment complètement. Sanaballat, le gouverneur de Samarie, était juif malgré son nom étranger et l'on peut fixer son activité entre 410 et 407. Yo*h*anan, grand prêtre à Jérusalem (il faut corriger dans Néhémie, XII, 10-11, Yonatan en Yo*h*anan conformément au verset 22), était son contemporain. L'activité de Néhémie est certainement antérieure à 407. Bagoas, gouverneur perse de Judée, est cité par Josèphe à propos du fratricide dont Yo*h*anan se rendit coupable dans le temple même. M. Sachau donne de bonnes raisons pour placer ce crime postérieurement aux textes qu'il publie, c'est-à-dire pour le faire descendre sous Artaxerxès II (404-358). Un autre point paraît acquis : le nom divin que l'on prononce vulgairement Jéhova ou Yahwé, quand on ne le transpose pas en Adonaï, se prononçait en réalité Yâhô quelle que fût la graphie : יהו ou יהה ou encore יהוה (déjà attestée par la stèle de Mésa).

Sans s'attarder aux multiples hypothèses déjà émises, M. Sachau se contente de remarquer qu'il résulte de ces textes que la colonie juive d'Éléphantine ignorait la loi de *Deutér.*, XII, 5 et suiv., qui imposait le sanctuaire unique. C'est un fait qu'il faut accepter avec ses conséquences, sans invoquer l'exemple de Léontopolis, car il ne s'agit pas, comme dans ce dernier cas, d'un culte institué par des dissidents. Les Juifs d'Éléphantine ne cessent pas de recevoir l'impulsion de la mère patrie ainsi qu'en témoigne encore le papyrus 6.

L'importance du papyrus 6 n'échappera à personne, quoique parvenu en très mauvais état. Il lève les doutes sur le caractère militaire de la colonie juive d'Éléphantine et il offre, au sujet de la pâque, des rapports très étroits avec *Deut.*, XVI et *Exode*, XII. Voici les comparaisons qu'on peut instituer à la suite de M. Sachau.

Pap. 6, l. 4 : « ... maintenant vous compterez ainsi [1]4 [jours du début de Nisan, pour commencer la fête de pâque]... »

Ex., XII, 6 : « vous le garderez jusqu'au quatorzième jour de ce mois [Nisan] ».

Pap. 6, l. 5-6 : « ... du 15 au 21 [Nisan]... Soyez purs et prenez garde. [Vous ne ferez] pas un travail... »

Deut., XVI, 8 : « tu ne feras pas un ouvrage ». (Cf. *Ex.*, XII, 16 et ci-après *Ex.*, XII, 18.)

Pap. 6, l. 7-8 : « ... vous [ne] boirez pas, et toute chose qui [contiendra] du levain [vous ne la mangerez pas depuis le 14] au coucher du soleil jusqu'au 21 de Nisa[n]. »

Deut., XVI, 4 : « et il ne paraîtra pas de levain dans toute l'étendue de ton pays pendant sept jours. »

Ex., XII, 18 : « Depuis le 14 de Nisan au soir, vous mangerez des pains sans levain jusqu'au soir du 21 de ce mois ».

Pap. 6, l. 9 : « ... et vous rentrerez dans vos chambres et vous mettrez un sceau (*sic*) entre les jours... »	*Deut.*, XVI, 7 : « et tu iras dans ta demeure ».

Ces prescriptions sont transmises à Yedonyah et à la colonie militaire d'Éléphantine par un certain *H*ananyah[1] en conformité d'un édit de Darius (an 5 = 419/418 av. J.-C.) adressé par le roi à cet Arsamès qu'on pense être gouverneur d'Égypte. Doit-on supposer que Darius et ses conseillers se soient uniquement préoccupés de la situation religieuse des Juifs d'Éléphantine ? C'est peu probable, et il n'est guère douteux que l'édit de Darius valait pour toutes les communautés juives de l'empire. Nous ne possédons que le fragment qui prescrit de pratiquer la pâque et en fixe le détail. Dans ces conditions la question, à laquelle s'attache M. Sachau, de savoir si les Juifs d'Éléphantine fêtaient ou non la pâque antérieurement à l'édit est de peu d'intérêt ; le papyrus 6 a une bien autre importance en ce qu'il se rattache à la restauration officielle du culte qui se poursuivait alors en Judée. La comparaison avec les passages de l'Exode et du Deutéronome qui font partie de la rédaction du code sacerdotal (P) prouve que ce dernier ne date pas, comme on l'a pensé, de 444 ou de 432 — dates de la première et de la seconde venue de Néhémie à Jérusalem, — mais des environs de 418, date de notre papyrus. Il est plus difficile de déterminer le rapport entre l'institution de la loi de 418 et les livres d'Esdras et de Néhémie, notamment avec la fameuse proclamation de la loi dans Néhémie VIII-X qui constitue un morceau manifestement intercalé.

Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que, depuis l'édit de Cyrus, se manifeste une série de tentatives de restauration du culte que les rédacteurs postérieurs ont contribué à embrouiller. Il est même à présumer que l'institution de la loi deutéronomique dont on fait honneur à Josias ne remonte pas au-delà de l'époque perse. Nous avons déjà dit en quoi le récit de la découverte du deutéronome sous Josias était entaché d'invraisemblance[2]. La réforme de Josias n'a très probablement consisté qu'à rejeter les divinités assyriennes en même temps que la suzeraineté du roi d'Assyrie.

1) Ce fonctionnaire, attaché à Arsamès, est juif d'après son nom. L'intérêt, qu'il semble porter à la restauration du culte chez ses coreligionnaires, fait penser qu'il peut s'agir du propre frère de Néhémie qui vint à Suse en 445 (Néh., I, 2) et que Néhémie a pu pousser dans l'administration perse.

2) *RHR*, t. LXI (1910), p. 270-272, à propos de l'hypothèse de M. Naville.

Le papyrus 6 précise de la manière la plus nette la collaboration que le gouvernement perse apportait à ces tentatives de restauration : c'est celle d'une administration vigilante et ordonnée à laquelle est étrangère toute idée de séparation des Eglises et de l'Etat. Les prescriptions religieuses ne pouvaient être édictées que par l'administration perse ; mais, d'autre part, on conçoit toute l'autorité que le culte en retirait et il y a là pour la constitution du judaïsme un élément nouveau dont il faudra tenir le plus grand compte. L'impression que nous laissent les livres d'Esdras et de Néhémie, au sujet des rapports avec le pouvoir perse, est un peu différente et on voit désormais dans quelle direction il faudra rectifier les renseignements qu'ils nous conservent. Ainsi, ce n'est certainement pas à Esdras que le roi de Perse pouvait adresser un édit, et non seulement la suscription d'Esdras, VII, 12 est un faux, mais on doit tenir toute la lettre d'Artaxerxès pour un pastiche. Certains critiques l'avaient pressenti.

2. Les simples listes de noms propres ne sont pas indifférentes à étudier. Outre les renseignements divers fournis par les noms mêmes, notamment sur le culte, il est rassurant pour les listes bibliques de voir le soin avec lequel les scribes juifs d'Eléphantine tenaient les rouleaux qui leur servaient de registres. Il faut signaler tout particulièrement une longue liste (*Pap.* 18) d'hommes et de femmes appartenant tous à la colonie militaire juive et versant chacun 2 šeqel, deux sicles d'argent, « pour le dieu Yaho ». Comme le papyrus est daté de 419/418, c'est-à-dire qu'il est antérieur de dix ans à la destruction du temple de Yahwé à Eléphantine, ce compte se réfère à l'entretien du culte juif dans cette localité. La suite du document atteste que d'autres divinités profitent du produit de la souscription, ce sont 'Anat-Bethel (ענתביתאל) et ASM-Bethel (אשמביתאל).

Le fait mérite qu'on s'y arrête. Déjà, les formules de salutation usitées entre Juifs et que nous font connaître plusieurs lettres publiées par M. Sachau [1], attestaient que la communauté d'Eléphantine ne pratiquait pas un monothéisme très rigoureux, mais plutôt un hénothéisme. Il ne s'agit pas ici de contaminations provoquées par un long séjour dans la vallée du Nil, mais de manifestations polythéistes remontant à l'origine même de la colonie, c'est-à-dire au VIe siècle, lors de la levée du contingent en Judée par Psammétique II.

Le produit de la souscription est ainsi réparti : 12 kereš et 6 šeqel

1) Voir Sachau, *op. laud.*, p. 38 ad l. 2.

sont attribués à Yaho, 12 kereš à 'Anat-Bethel et 7 kereš à ASM-Bethel. Pourquoi donc l'intitulé porte-t-il que la collecte est faite « pour le dieu Yaho » ? Probablement parce que les deux autres divinités n'avaient pas de temple distinct et qu'elles étaient vénérées dans le temple de Yaho. C'est une notation abrégée au lieu de « pour le temple de Yaho[1] ».

Il n'est pas facile d'établir ce que représentent exactement les deux divinités associées à Yaho. La déesse 'Anat est bien connue et M. Sachau a montré que Bethel était aussi une divinité ; certains noms propres l'indiquent nettement. On doit comparer le dieu attesté par les textes cunéiformes sous la forme *Ba-a-ti-ile* et le Βαίτυλος de Philon de Byblos. On sait, d'autre part, qu'on tend de plus en plus (ainsi Lagrange, Moore et en quelque mesure Baudissin) à ne plus admettre de rapports étymologiques entre le grec βαίτυλος, au sens de pierre sacrée, bétyle, et le sémitique *beth-el*. Malgré tout, le caractère de cette divinité reste indécis. Quant à ASM, M. Sachau pense à *schem* (Schem Ba'al), M. Erman a suggéré un rapprochement avec Aschima de Hamath et M. Ungnad avec le dieu de la peste babylonien : Išum. Nous préférons voir dans le premier élément le dieu Eschmoun qui, en composition, pouvait être prononcé « Eschoum, Esoum » comme l'atteste la transcription grecque Εσυμσελημος *CIS*, I, 119 pour אשמנשלם ; voir encore אשמחלץ, אשמנשמס.

Reste à expliquer ce que représentent les complexes divins de notre papyrus, et c'est là le plus embarrassant. Encore récemment, dans son remarquable ouvrage, *Adonis und Eschmun* (1911), M. Baudissin dont on sait l'autorité dans ces questions, explique les deux termes du complexe comme liés par l'état construit[2]. Cela ne souffre pas de difficulté, pour le sens, quand le premier nom est celui d'une déesse et le second celui d'un dieu. Mais ce n'est pas toujours le cas. Aussi avons-nous avancé une autre hypothèse. Les deux termes ne seraient pas liés par l'état construit, mais par une copule latente ou si l'on veut un trait-d'union. Dans le cas où les vocables désigneraient deux divinités semblables, le complexe finirait par ne plus signifier qu'une divinité. Il en est ainsi pour Atargatis réunissant deux déesses en une : Astarté (ou Ishtar) et

1) 'Anat-Bethel recevant à peu près la même somme que Yaho, on doit écarter l'hypothèse que Yaho apparaît seul dans l'intitulé parce qu'il reçoit la plus grosse part.

2) Baudissin, *Adonis und Eschmun*, p. 261 et suiv. C'est l'opinion générale, ainsi Clermont-Ganneau, *Recueil d'arch. or.*, t. V, p. 152.

'Até (qu'il faut se garder de prendre pour un dieu et d'identifier à Attis). Mais un second cas se présente où les deux divinités sont trop dissemblables pour être identifiées ; alors, le complexe exprime bien un groupe, uni dans le culte, de deux divinités. Au contraire, dans le système de M. Baudissin, auquel se rattache M. Sachau, le complexe ne vaut que pour une divinité, celle que note le premier vocable, — le second n'a qu'une valeur déterminative. Ainsi, pour prendre des exemples transposés dans notre langue, au lieu des expressions « Aphrodite-Astarté » ou « Sts Pierre-et-Paul », il faudrait comprendre « Aphrodite d'Astarté » ou « St Pierre de St Paul ». C'est ce qu'il nous paraît difficile d'admettre.

Du fait que deux noms divins sont bloqués dans un complexe, on peut en déduire soit que les deux divinités ont les plus grandes affinités — au point de s'identifier, — soit qu'elles coexistent, mais forment groupe, associées comme parèdres, ou *synnaoi* ou même encore comme *symbetyloi*[1]. Pour appliquer ces notions au texte en question, nous dirons que le papyrus 18 nous apprend que, dans le temple de Yaho à Éléphantine, une chapelle était réservée à 'Anat-Béthel où la déesse 'Anat et le dieu Béthel étaient étroitement groupés, peut-être comme parèdres. Une autre chapelle réunissait Eschmoun et Béthel dans un rapport qui nous échappe, mais qui pourrait être celui du dieu fils — jeune dieu (Adonis) ou dieu-prince (textes de Sidon), — au dieu roi et maître (Ba'al).

Dans le papyrus 32, on trouve un autre complexe intéressant : 'Anat-Yaho. Il semble attester qu''Anat était, du moins à Éléphantine, la parèdre de Yaho. Toutefois, 'Anat étant une divinité indigène en Syrie, comme le prouve son introduction en Egypte dès avant la venue des Israélites en Canaan, son rôle de parèdre auprès de Yahwé ne nous paraît pas primitif. Si, à une très haute époque, Yahwé a eu une parèdre — ce qui n'est pas obligé — ce ne fut vraisemblablement pas 'Anat.

Des deux complexes 'Anat-Béthel et 'Anat-Yaho, il semble résulter une certaine assimilation entre Yaho et Béthel. Cela s'expliquerait aisément si, comme il arrive fréquemment, la localité Béthel de Palestine tirait son nom du dieu lui-même. Béthel serait le nom local du grand dieu syrien (Hadad) figuré par un jeune taureau. L'assimilation des deux dieux, Yaho et Béthel, serait alors confirmée par la Bible. On pourrait même conjecturer que ce fut comme conséquence de cette identification que Yahwé reçut 'Anat pour parèdre. On trouvera probablement que

1) Voir ci-après à propos du pap. 32.

voilà bien des hypothèses ; nous ne les émettons que pour souligner l'intérêt que présentent les nouveaux papyrus pour l'histoire des religions.

3. Dans les papyrus d'affaires nous signalerons le n° 27 qui paraît déférer le serment devant le groupe divin *H*RM-Béthel. Le papyrus 32 formule un serment par le *mesgid* et par 'Anat-Yaho. Ce *mesgid* est vraisemblablement le prototype du *mesgid* nabatéen qui est une stèle et, à l'occasion, la stèle qui incorpore la divinité, c'est-à-dire un bétyle. Dans le cas particulier, le même bétyle aurait incorporé 'Anat et Yaho. Le pap. 32 n'est pas daté, mais il n'est pas douteux qu'il soit à classer dans la seconde moitié du ve siècle.

4. Les fragments littéraires comprennent deux morceaux fort importants dont l'intérêt dépasse le cercle des sémitisants : l'histoire d'A*h*iqar et l'inscription de Béhistoun.

Ce qui concerne A*h*iqar est divisé en deux parties. La première (pl. 40 à 43) réunit les fragments araméens de la légende d'A*h*iqar à peu près telle que la conserve la version syriaque [1]. Les différences ne portent que sur des détails. Le fait capital est que, dès la fin du ve siècle, l'histoire du sage A*h*iqar était répandue dans tout l'orient et jusqu'aux confins de la Nubie. La seconde partie du recueil (pl. 44 à 50) est constituée par des proverbes et des fables d'animaux. Tout cela est assez fragmentaire, mais l'édition très soignée de M. Sachau permettra certainement aux spécialistes de tenter des rapprochements.

Les planches 52 et 54-56 offrent les restes d'un monument littéraire non moins inattendu : l'édition araméenne de l'inscription monumentale que Darius I fit graver sur les rochers de Béhistoun en trois langues : perse ancien, élamite et assyrien. Le nouveau texte suit de très près la version assyrienne à tel point que M. Sachau conclut à une traduction commandée et exécutée administrativement. Décidément, les papyrus d'Éléphantine ouvrent non seulement sur le judaïsme, mais aussi sur la civilisation perse des aperçus tout nouveaux. La précaution de ménager les intérêts moraux des populations tout en les surveillant, le souci d'agir sur l'opinion publique par des écrits qui relatent les grands faits du roi, sont parmi les particularités les plus remarquables du gouvernement perse ; elles inaugurent des méthodes nouvelles qui attestent une haute culture.

5. Nous passerons sans nous y arrêter sur les menus débris de papyrus

1) Voir F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, Paris, 1909 ; cf. *RHR*, 1910, I, p. 391-392.

qui ont exercé la sagacité de l'éditeur. Leur exiguïté fournit rarement quelques mots.

6. Le dernier groupe (ostraka, inscriptions sur jarres et divers) témoigne d'échanges très actifs ; nous entrons là dans le menu train de la vie journalière. Tous ces textes ne sont pas aussi anciens que les papyrus, mais d'après les auteurs des fouilles ils sont encore d'époque perse.

De la dernière période, il faut dater tout un lot d'épigraphes phéniciennes sur jarres. A les parcourir on se convaincra que les divinités qui entrent dans la formation des noms propres phéniciens diffèrent parfois de ceux qu'a isolés M. Sachau. Nous notons ci-après quelques divergences sans dissimuler que l'inégalité dans l'écriture de ces épigraphes laisse souvent des doutes sur la lecture.

Planche 69, 1. Au lieu de « 'Abd'élô, fils de Elyathon », nous lisons ?עבדאסר בן אסרתן « 'Abdosir, fils de Osir... ».

69, 4. Il faut lire « 'Abdmelqart ».

69, 11. Au lieu de פעלאיפת, lire פעלאבסת « Pa'aloubast ».

69, 12. Au lieu de « 'Aziz-Aḥôth », lire « 'Abdoubast » ; cf. plus loin, 69, 15 et 72, 11.

69, 15. Au lieu de « 'Ebed-Aḥôth », lire « 'Abdoubast », serviteur de la déesse Bast. Et peut-être « 'Akbar » au lieu de « 'Adiyou ».

Pl. 70, 1. Au lieu de « Yathonšap », il faut probablement lire « Yatonḥap », c'est-à-dire « Apis a donné ».

70, 13. Au lieu de עבדנתח, lire עבדפתח « 'Abd-Ptaḥ », serviteur de Ptah.

70, 17. Au lieu de פתש..., restituer עב]דפתח], même nom que le précédent.

Pl. 71, 4. Au lieu de Ger-'Izzouz, plutôt : Ger'Aziz. 'Aziz est une divinité particulièrement connue chez les Arabes et qu'il est intéressant de retrouver dès cette époque dans un texte araméen, car le fragment est rédigé dans cette langue et non en phénicien comme la plupart des épigraphes de cette classe.

71, 9. Au lieu de עבזאדר, lire עבדאסר « 'Abdosir ».

71, 12. Au lieu de deux lignes lues : « Dem Hosea, die Kompagnie-genossen », il faut lire en trois lignes להושע בן בעלגדי et comprendre : « A Hosée, fils de Ba'algaddai ».

Pl. 72, 4. Au lieu de « dem Pumai Sohn des 'Ebed... », lire לפנאס בן עבדאבסת « A Penou-Is(is), fils d'Abdoubast ».

72, 10. Au lieu de « à 'Ebed-Elmelekh », la graphie porte לעבדסכסב qui

fait apparaître une divinité nouvelle « Samsah », à moins que ce soit une variante de *Sasam*; cf. Clermont-Ganneau, *Recueil*, I, p. 183 et II, p. 60.

72, 11. Au lieu de ואחת, restituer : עב[דאבסת 'Ab[doubast.

72, 13. Au lieu de אחלבד בן בשאל lire אדנסמד בן פטאס[י] « Adoni-samad, fils de Pet-Isi(s) ». Samad pour *samad* « attacher ».

72, 14. Au lieu de פטכנב.בן בדב lire : פטכנס בן אסר... « Pet-Kons, fils d'Osir... ». Jusqu'ici on avait trouvé la transcription *Hons* pour le dieu égyptien de ce nom. La graphie Kons, qui n'est guère douteuse, atteste que le *kaph* pouvait dès cette époque prendre une valeur aspirée.

On voit ainsi la prédominance des divinités égyptiennes dans les noms portés par ces Phéniciens : Osiris, Isis, Ptah, Apis, Bast, Khons.

Pour terminer signalons la découverte de jarres portant l'épigraphe למלך, peut-être aussi למלכא (en araméen) « au roi, par le roi », tout comme les anses de jarres de Palestine sur lesquelles on a beaucoup discuté. A la suite de l'épigraphe on trouve souvent un ט que M. Sachau interprète par le chiffre 9. Il s'agit de mesures royales, mais dans quel système? En discutant la question des jarres palestiniennes, nous avons émis l'avis qu'il s'agissait de mesures royales assyriennes ; toutefois le monument sur lequel nous nous sommes appuyé soulevait des doutes et ces doutes ont été confirmés[1]. Mais l'hypothèse reste vraisemblable. Les jarres d'Éléphantine sont d'époque perse; il ne peut donc être question pour elles ni du roi de Juda ni du roi d'Égypte.

M. Sachau a parachevé sa belle publication, où chaque texte est fort bien reproduit, par une étude de la langue des documents et par de copieux index. L'ensemble offre une tenue magistrale due non seulement à la science de l'éditeur, mais encore à la manière large avec laquelle il a présenté les textes et à la sobriété du commentaire. On sent qu'à côté des philologues, il s'est soucié d'être lu par les historiens.

René Dussaud.

1) Notamment par Lidzbarski, *Ephemeris*, III, p. 18 et 190.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

E. Ciaceri. **Culti e Miti nella storia dell' antica Sicilia** — Catane, Battiato, 1911, in-8°, x-330 p.

M. Ciaceri qui, dans les divers travaux qu'il a consacrés à la Sicile, a déjà abordé l'histoire religieuse dans un mémoire sur le culte de Déméter et de Koré en Sicile et dans un article sur la déesse de Mégara-Hyblaea, a eu l'heureuse idée de consacrer un ouvrage d'ensemble à réunir ce que l'on sait des dieux siciliens. C'est la première fois qu'un travail de ce genre est tenté et il est conduit avec tant de clarté et donne des résultats si intéressants qu'il nous paraît mériter une analyse développée.

A travers les cultes gréco-romains, M. C. a commencé par chercher ce que l'on pouvait retrouver des cultes indigènes. Ce sont, dans ce pays du blé, l'un des greniers du monde antique, les *Mères du Blé*, la Déméter d'Enna comme les *Meteres* d'Engyon ; dans ce pays de vie pastorale, Daphnis, nom grec d'un héros rustique originaire d'Himère, et la plupart des Nymphes des sources et des bois. Le caractère local est resté plus accentué chez Adranos, les Paliques et Hybla Géréatis. En Adranos, M. C. voit non tant un Héphaistos sicilien que le génie même de l'Etna, adoré au pied occidental du volcan où l'Adrancion a laissé son nom dans l'Adernò actuel ; la théorie de l'origine orientale me paraît rejetée avec raison mais un peu légèrement (M. C. n'a pas tenu compte des monnaies que j'ai discutées dans la *Rev. des Etudes Ethnogr.*, 1900; depuis on a trouvé à Délos une dédicace à Hadran ; si Adranos était d'origine orientale, ce n'est pas Adar ou Azar, le dieu du feu babylonien qu'il faudrait y voir, mais ce Hadran, parèdre d'Atargatis à Hiérapolis, *C.-R. Ac. Inscr.*, 1910, p. 202) [1]. Pour les Paliques, con-

1) Il aurait fallu relever aussi ce fait, intéressant pour l'hellénisation du dieu, que le gendre de Hiéron II s'appelle *Adranodoros* (Polybe, VII, 2, 2).

sidérés comme les fils d'Adranos, leur culte serait né spontanément auprès des cratères d'eau bouillante, le *laga di Naftia* d'aujourd'hui, entre Mineo et Palagonia; toutes les explications et assimilations grecques ou phéniciennes qu'anciens et modernes leur ont fait subir sont sans valeur ; plus sérieuses peut-être sont celles dues à K. O. Mueller et à E. Païs, avec la *Pales* italique et *Palicus* ou *Palacinus*, héros éponyme des Paelignions ; leurs rites divinatoires ne sont pas moins nettement indigènes (M. C. n'a pas connu l'intéressant chapitre que M. Glotz leur a consacré dans sa thèse, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, 1906). Ces rites étaient entre les mains de la congrégation des *Galeotai*, qui détenaient aussi les rites semblables qui avaient lieu à Paterno, un peu au S. d'Adernò, dans le temple de la *Dea Hyblaia*, près de cette autre bouche d'enfer que forme la solfatare dite *Salinella*. Le nom indigène de cette déesse paraît avoir été *Hybla Gereatis*, nom identique à celui de la localité où elle était adorée. A côté de ses aspects de Koré-Perséphone ou d'Hékate, elle avait des traits d'Aphrodite : une dédicace latine la nomme *Venus Victrix Hyblensis* ; des monnaies la montrent ou la tête coiffée du *modius* ou, debout, un sceptre dans une main, dans l'autre une amphore vers laquelle saute un chien — se rappeller les mille chiens du temple d'Adranos — Γερεᾶτις serait à mettre en rapport avec γέρρα, terme sicilien qui servait à désigner τὰ ἀνδρεῖα καὶ γυναικεῖα αἰδοῖα qui avaient leur place dans le temple d'Aphrodite à Nanos (M. C. paraît ignorer l'article des *Mélanges Perrot* où V. Bérard a essayé de montrer que γέρρα, mot et culte — étaient d'origine phénicienne tandis que j'ai cherché à expliquer le mot par le grec ici-même, t. LX, 1909, p. 315[1]). Quant aux Γαλεοί ou Γαλεῶται, ces μάντεις θαλάττιοι, M. C. rapproche leur nom des γαλεοί, les espadons bien connus du détroit de Messine; ils paraissent avoir eu la réputation de connaître les charmes qui remédient à la stérilité végétale et animale ; Minos aurait fait venir en Crète le premier d'entre eux pour retrouver Glaukos (Suidas *s. v.* Ἀκέσματα). Sur cette légende et sur d'autres, qui intéressent les rapports primitifs entre la Crète et la Sicile, on aurait souhaité trouver dans le livre de M. C. une étude moins dominée par la théorie de M. Païs qui voit dans ces récits non la déformation de traditions très anciennes, mais des inventions des colons achéens ou doriens

1. A l'appui de ma thèse je puis ajouter qu'une ville de leur frontière syrienne appelée par les Égyptiens *Inbou* « muraille » reçut des Grecs le nom de Γέῤῥα (Brugsch, *Dict. Geogr.*, 1105).

qui, à l'époque historique, vinrent de Crète en Sicile, surtout celles des Rhodio-Crétois de Géla et d'Agrigente.

Paliques, Adranos, Hybla Gereatis ont conservé leur nom indigène et leur rang de divinité. D'autres, moins heureux, sont tombés au rang de héros et ne sont plus connus que sous leur nom grec : ainsi, Pédiakratis, le héros agraire, Leukaspis, le héros guerrier, Bouphonas, le protecteur des pâtres. M. C., sans raisons bien convaincantes, voudrait corriger en Ἀγάταν et Βουτίδαν le Γλυχάταν et le Κρυτίδαν que mentionne encore Diodore IV, 23 ; il me paraîtrait plus indiqué de corriger Βυταίαν de façon à l'identifier avec le Βούτας, qui aurait eu d'Aphrodite un fils, Eryx, héros éponyme de la ville de ce nom, tué par Hercule qui devenait par là possesseur de droit de son territoire. Très ingénieusement — trop peut-être — M. C. a supposé que Boutas n'était autre que le Krotoniate Philippos Boutakidès, l'homme le plus beau de son temps, qui, lorsqu'il eut péri dans l'expédition entreprise par les Doriens de Sparte pour enlever les « champs d'Hercule » aux Ségestains, reçut un *héróon* de ceux-ci. Quand Ségeste, menacée par Sélinonte, voulut gagner l'appui d'Athènes, elle aurait substitué au Boutakidès le Boutas, héros athénien, et introduit Bouphonos, prêtre athénien. Avec les *fratres pii* de Catane que leur piété filiale fait, seuls, épargner par la lave, et avec la Sibylle de Libybée s'achève la partie consacrée aux divinités indigènes.

Avec le chapitre suivant, *miti e culti di carattere apparentemente orientale*, on entre sur un terrain autrement périlleux ; le titre cité indique déjà combien M. C. s'y est montré prudent. Adranos et les Paliques ont été précédemment retirés aux Phéniciens, le Zeus Atabyrios, quelle que soit son origine, a été introduit à Agrigente par les Rhodiens et le taureau de Phalaris n'était peut-être qu'une image du fleuve Géla. Tout ce qu'on a dit à ce propos des rites barbares du Kronos phénicien florissant en Sicile ne résiste pas à l'examen ; la légende ne l'attache qu'à Zancle ou à Drépane par la chute de la faucille ; son culte n'est probable qu'à Himère, où il remplacerait un vieux dieu agraire, et au Kronion voisin de Sélinonte d'où il aurait été chassé par le moine (caloyer καλὸς ἱερεὺς remplaçant καλὸς γέρων) qui donna à cette hauteur le nom de San Calogero. Qu'Aphrodite Erycine, qui serait née de l'écume sanglante versée à la mer par la faucille de Kronos, est l'Astarté phénicienne, on le soutient généralement encore en raison de cette légende et de ce qu'Eryx est la capitale des Elyméens qu'on considère comme d'origine orientale, parce qu'elle a des hiéro-

dules et que le chien et les colombes jouent un rôle dans son culte; mais les Elyméens ont été reconnus comme aussi indigènes que les Sikanes et ni les chiens, ni les colombes ni les prostitutions sacrées ne passent plus pour un privilège des religions orientales. C'est une déesse nationale de la beauté et de la fécondité et elle se survit en Sicile dans la *Madonna* de Trapani dite « la bella dei sette veli ». Les mêmes remarques s'appliquent à Héraklès; seules des idées préconçues ont amené à l'identifier à Melkarth en dehors des places dont il est certain qu'elles furent des colonies phéniciennes ou puniques. M. C. ne voit en lui qu'un héros béotien et dorien ainsi qu'en Iolaos, son compagnon et en Aristée. Pour ces deux derniers pourtant, on peut, je crois, admettre en outre un certain élément libyen qui serait aussi indiqué pour la Vénus d'Éryx par le voyage annuel de ses colombes en Libye (de même pour l'Apollon *Libistinos* du cap Pochynon qui aurait repoussé par la peste une invasion des Libyens). A Messine et au promontoire voisin de Péloris, le culte d'Orion et de Péloros a été introduit par les colons boeoto-chalcidiens et Kyané, la nymphe de Syracuse, n'a également rien d'oriental. Pour Minos et Dédale, si nous avons eu quelques réserves à faire sur la récusation de toute historicité à leurs légendes, nous ne pouvons qu'approuver M. C. de n'avoir voulu voir en elles rien d'oriental et attirer l'attention sur l'intéressante tentative qu'il a faite pour distinguer dans ces légendes ce qui est dû à l'influence mégarienne de Sélinonte, Mégara et Minoa de ce que M. Païs attribuait à la seule action des Rhodio-Crétois de Géla et d'Agrigente. Enfin le chien, qui joue un grand rôle dans les cultes de la Sicile, ne témoigne en rien d'une origine orientale : chien de chasse ou de berger, inspirateur et guérisseur de la rage et de l'épilepsie — saint Vit (notre saint Guy) et ses deux chiens l'ont remplacé en cette qualité — il était, par ces caractères, destiné à être vénéré dans un pays agricole et pastoral comme la Sicile ; aux temps préhistoriques, il avait peut-être servi même de *totem* à certaines de ses tribus.

Passons maintenant aux grandes divinités gréco-romaines. A Syracuse, Zeus *Olympios* introduit par les Jamides, famille de devins d'Olympie, et entouré d'honneurs par Gélon qui semble lui avoir fait honneur de son triomphe carthaginois ; Zeus *Éleuthérios*, dont le culte commémorait la chute du tyran Thrasyboulos et fut développé par Timoléon; Zeus *Hellanios* qui datait du temps de Pyrrhos d'Épire ; à Kamarina, Agrigente et Galaria, Zeus *Sôter* — à Agrigente, Zeus *Atabyrios Polieus Olympios* — à Centuripae, Zeus *Ourios* — à Selinonte, Zeus *Agoraios* —

à Catane, Zeus *Aitnaios* — à Alèsa, Zeus *Meilichios*. — Hèra n'est connue qu'à Syracuse[1]. Himère et Sélinonte : — Hèphaistos fut assimilé à Adranos, — Athèna adorée surtout à Agrigente, l'est aussi à Géla, Kamarina, Syracuse, Sélinonte, Himère, Catane etc. — Apollon, introduit par les Doriens à Agrigente et Géla, semble s'être surtout propagé sous le nom de *Karneios* qui se rapportait à sa forme pastorale particulièrement bien adaptée à cette terre de pâturages ; il est *Paian* comme guérisseur des troupeaux et *Archagetas* comme présidant à la fondation des colonies ; — Artémis est, avant tout, la déesse de Syracuse, où elle a déjà un temple dans l'Ortygie ; quel que soit son vocable, *Angélos*, *Sôteira*, *Agrotéra*, *Phakélitis*, *Eupraxia*, *Meroessa*, elle est surtout en Sicile une déesse chthonienne et agraire, doublet d'Hécate de Koré[2]. — Arès ne fut guère adoré que des belliqueux Mamertins ; bien qu'ils lui identifièrent Adranos devenu leur voisin, ce n'est pas le dieu grec, mais le *Mars-Mamers* sabellien. — D'Aphrodite, outre les cultes d'Eryx, Ségeste et Naxos, crus à tort d'origine sémitique, on trouve des temples purement grecs à Syracuse, Sélinonte, Himère, Messine —. Hestia, sans avoir de culte spécial, semble avoir été la déesse du foyer public et Poseidon paraît avoir été vénéré dans tous les ports, surtout à Syracuse où il vint de Corinthe, à Sélinonte où il passa pour père du Sélinous, et au *Mons Neptunius*, de Messine. — Mais, en ce grenier du monde antique, les divinités les plus répandues sont naturellement Déméter-Cérès et Kora-Proserpine. C'est des colonies doriennes, de la rhodienne Géla surtout, qu'elles se répandirent, servant à la politique de Gélon et des Dinoménides, plaisant au peuple des campagnes et des villes par leurs grandes fêtes (Thalysies, Thesmophories, Anagogies, Anthesphories) avec distributions de pains et rites de fécondité ; à ce dernier titre, Santa Lucia et Santa Anna leur ont succédé. Comme les divinités vraiment populaires elles ne sont souvent désignées que par des titres, *Meteres* à Engyon, θεαὶ ἁγναί à Tauroménion, βασίλισσα à Catane, Μαλοφόρος et Πασικράτεια à Sélinonte (M. C. penche à voir Hygieia dans des monnaies de Sélinonte où un serpent se dresse devant la déesse assise ; en les étudiant (*Rev. arch.*, 1911), j'ai essayé de montrer qu'il s'agissait de l'union de Koré avec Zeus serpent).

Avec Hadès-Pluton et Dionysos-Bacchus, qui forment parfois triade

1) C'est sans doute pour l'Hèra de Syracuse qu'Hiéron acquit le fameux *péplos* de l'Hèra de Crotone

2) Sur Kotys, forme thrace d'Hécate, à Syracuse, ajoutez Schol. Théocr. VI, 40 et Plutarque, *Prov. Alex.* 78.

avec Déméter-Koré, on passe aux divinités secondaires. Signalons : *Janus* ou *Dianus*, probablement venu d'Italie avec les Sicules ; les déesses *Lagésis* et *Nestis*, peut-être indigènes et connues seulement par des gloses tirées de la comédie sicilienne ; la *dea Syria*, évidemment introduite par les esclaves syriens, dont Eunus, le chef des esclaves rebelles, se vantait de recevoir les révélations ; les dieux égyptiens, connus surtout à Catane où la fête d'Isis se perpétue dans celle de sainte Agathe, mais introduite sans doute d'abord à Syracuse quand Agathocle épousa la belle fille de Ptolémée I ; Asklépios et Hygie, venus sans doute de Rhodes et de Kos à Géla, d'où à Agrigente et d'Épidaure à Syracuse ; Hélios, sans doute aussi originaire de Rhodes ; à Rhodes aussi M. C. veut rapporter l'origine du temple des *Meteres* d'Engyon que les anciens disaient fondé par les Crétois ; à cette tradition et au nom de *Mater Idaia* que la divinité y portait aussi, il faut pourtant ajouter le fait important qu'on y consacrait des armes en *ex-voto* comme dans la grotte de l'Ida. Presque toutes les sources et rivières avaient vu personnifier leur nom soit en demi-dieu généralement tauromorphe, soit en nymphe ou néréide. La seule dont le nom ne soit pas un toponyme, Galatée, qui aurait eu de Polyphème, Keltos, Galatès et Illyrios, devrait le développement de sa légende aux projets conquérants de Denys de Syracuse sur les côtes de l'Illyrie et de la Gaule Cisalpine.

De ces demi-dieux on passe aux héros : Héraklès qui serait à la fois celui de Rhodes et de Kos et celui d'Argos ; Iolaos, en l'honneur duquel on se coupait les cheveux à Agirrion, coutume qui s'y continue au nom S. Philippe ; Aristée, également venu avec les Doriens et qui partage la protection des travaux rustiques avec Daphnis ; les Dioscures ; Eole et ses fils. Avec ceux-ci on arrive aux aventures d'Ulysse et des héros de Troie dont beaucoup passaient pour fondateurs de villes siciliennes — Elymos et Égeste y auraient joué, jusqu'à la défaite de Pyrrhos, le rôle attribué plus tard à Enée pour flatter l'amour-propre des Romains ; enfin les personnages historiques héroïsés par reconnaissance ou flatterie, Gélon à Syracuse, son frère Hiéron à Catane, etc.

On voit, par cet aperçu, combien l'ouvrage de M. C. est riche de faits, puisés à toutes les sources, littéraires, épigraphiques, numismatiques ; M. C. a même eu recours aux survivances avec toute la prudence qui s'impose en ce genre de recherches. Sans doute, les spécialistes de l'histoire de la Sicile antique y trouveront des oublis à signaler — j'ai pu indiquer moi-même quelques lacunes dans les rares questions que je me trouvais avoir étudiées — mais ils ne devront pas manquer de les excu-

ser par les conditions où travaille l'auteur, et de reconnaître les grands services que n'en rendra pas moins ce premier ouvrage d'ensemble sur les cultes des Siciliens. Pour l'interprétation des faits, où l'on pourra aussi souvent différer de l'auteur dans le détail, on ne pourra que louer sa circonspection et sa clarté. Envisageant les choses en historien, il a été amené non seulement à chercher à établir la part qui revient aux différentes colonies grecques, mais à en dégager plus nettement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici ce qui est non-grec, soit indigène, soit sémitique. Si ce n'est encore qu'avec bien des hésitations qu'il se décide à rapporter aux indigènes l'origine des divinités agraires, des héros rustiques et des cultes qui se rattachent aux phénomènes naturels locaux, avec traces de totémisme (chiens d'Adranos), il a du moins nettement mis en lumière que c'est seulement dans les colonies poeno-phéniciennes, qu'on est autorisé à voir des dieux sémitiques. C'est là un résultat capital et qui suffirait à faire souhaiter que ce livre ait assez de succès pour pouvoir se perfectionner bientôt dans une deuxième édition.

A. J.-Reinach.

Albrecht Alt. — **Israel und Aegypten**, in-8°, 105 p. — Leipzig, Hinrich, 1909, fasc. VI des *Beitraege zur Wissenschaft vom alten Testament*.

Il ne se passe pas d'année où un nouveau travail ne paraisse sur les rapports d'Israël et de l'Égypte à l'époque de l'Exode. Cependant leur historicité même reste des plus incertaines et la première mention d'Israël est toujours celle de la stèle de Ménephtah (v. 1220; cf. en dernier lieu Naville dans le *Florilegium Vogüé*). Depuis l'établissement des Philistins sur la côte par son successeur Ramsès III jusqu'au temps de Salomon, il n'est plus question des Égyptiens en Palestine ; on entrevoit seulement, par l'histoire de Ouenamon, l'éclipse totale qu'y subit leur puissance. A partir du règne de Salomon on entre dans l'époque des relations historiques. Mais les rares textes qui s'y réfèrent n'ont guère fait l'objet d'une étude spéciale. M. Alt a été bien inspiré en nous la donnant[1].

1) Signalons, d'ailleurs, que, depuis, les articles du P. Dhorme sur *Les pays bibliques et l'Assyrie* (*Revue Biblique*, 1910-11) ont mis à la portée de tous les non-spécialistes une synthèse toute nouvelle de l'histoire de cette époque.

Après un premier chapitre consacré aux sources — égyptiennes, assyriennes et bibliques — M. A. passe au règne de Salomon. On entrevoit que l'Égypte a d'abord soutenu contre lui Hadad d'Édom qui, quand David razzia son pays, s'était réfugié, tout jeune, auprès du Pharaon et était devenu son gendre; vers la 20e année du règne de Salomon, au contraire, on nous montre ce roi épousant à son tour une fille du Pharaon qui reçoit en dot Gezer que les Égyptiens viennent de reprendre. Ce serait l'indice d'une alliance d'Israël avec l'Égypte contre les Philistins, cause véritable de la ruine de ces adversaires séculaires qui fermaient la Syrie du Sud au commerce égyptien. Le Pharaon qui la conclut pourrait être le fondateur de la dynastie Bubastite, Shashanq I ; on sait par le *I Reg.* 14 qu'il pilla Jérusalem l'an V de Rehabeam et, par sa grande inscription à Karnak, qu'il fit une expédition mémorable en Syrie (parmi les 20 noms qu'on peut seuls lire et identifier avec certitude sur les 150 que comprenait la liste, Jérusalem ne figure d'ailleurs pas comme l'a montré H. Clauss, *Z D P V*, 1905, 147). Or, la construction du Portique qui porte cette inscription était commencée l'an 21 de Shashanq et, à supposer exacte la chronologie biblique, 21 ans juste (16 de Salomon + 5 de Rehabeam) séparent la donation de Gezer de la prise de Jérusalem. Auparavant, fuyant Salomon, Rehabeam avait trouvé refuge en Égypte ; ce serait donc, sans doute, pour punir un allié infidèle que Shashanq prit sa capitale. Après ce pharaon, l'Égypte semble avoir reperdu toute autorité en Palestine. C'est au *Koush* d'Arabie et au *Musri* de Cilicie que M. Alt, d'accord avec la théorie de Winckler-Hommel, croit devoir penser plutôt qu'à l'Éthiopie et à l'Égypte dans *II Chron.* 14 et *II Reg.*[1] 12, 7. Bientôt, cependant, l'Égypte, relevée à la fin du VIIIe siècle par les rois éthiopiens, étend de nouveau son influence vers Israël. Elle est pour lui le seul appui contre les Assyriens qui prennent Samarie et mettent fin au royaume du Nord en 722. C'est l'état de choses dont se lamentent Hosée et Isaïe et l'on sait que l'enseignement de ces prophètes se reflète dans l'*Elohiste*. Or, Spiegelberg a montré que les noms égyptiens qu'on rencontre dans l'*Exode* présentent une formation qui n'est possible qu'après la XXIIe dyn., surtout depuis le VIIIe s. Bien des traits de l'Égypte que connait l'*Exode* se placeraient au mieux du temps du semi-légendaire Bokchoris de Saïs de la XXIVe dyn. qui renversa l'Éthio-

1) Olmstead (*Western Asia in the days of Sargon*, 1908) a fait une forte critique de cette théorie.

pien Shabako[1]. La chronologie la plus vraisemblable montre Bokchoris régnant encore en 720 quand Sibou de *Musri* soutient la révolte des Philistins contre Sargon ; M. Alt ne veut voir en lui ni, avec Winckler, le Pirou roi du *Musri* de l'Arabie du Nord, dont Sargon reçoit le tribut en 715 (*Pirou* a été aussi pris à tort pour une déformation de *Piraô-Pharaô*), ni, avec la plupart des égyptologues, une déformation du nom éthiopien de Shabako. Ce serait plutôt un général de Bokchoris.

Juda semble être resté étranger à ces guerres où Israël trouva la ruine. C'est en vain que Mardouk-apal-iddin, le roi insurgé de Babylone, envoya une ambassade à Hézékias. En 711 seulement, on trouve Juda s'unissant aux Édomites, Moabites et Philistins à l'instigation de Jamani d'Ashdod ; mais le mouvement semble avoir été vite arrêté par cette prise d'Ashdod dont Isaïe date son 20e chap. et Jamani, qui avait en vain demandé le secours de « Pirou, roi de Musri », est livré par « le roi Meluchha à qui appartient Musri ». M. Alt n'admet pas que *Meluchha* désigne ici, comme dans les inscr. de Sargon l'ancien, l'Arabie occidentale ; ce serait, comme dans les documents assyriens postérieurs, l'Éthiopie (cf. Méroé) et le roi ainsi désigné serait Shabako dont, précisément, un sceau a été trouvé à Ninive dans le palais de Sennachérib. Quand Sennachérib eut à son tour, en 701, à réprimer une révolte des Philistins et d'Hézékias, « le roi de Meluchha et les rois de Musri » qui s'avancèrent à leur secours et furent repoussés à Altakou désigneraient aussi l'Éthiopien Tabarka et les princes égyptiens ses vassaux. Le lourd tribut qu'elle dut payer sauva plutôt Jérusalem que les souris de la légende, à moins que celles-ci ne signifient la peste.

Il était réservé aux Saïtes de reparaître en vainqueurs en Palestine. On sait comment Psammétique I paraît avoir soumis les Philistins par le long siège d'Ashdod et comment Néchao, qui lui succéda en 610, vainquit et tua Josias à Magdola, mais fut vaincu à son tour à Karkémish par Nabuchodonosor et refoulé en Égypte. Bien qu'Apriès reparût en Syrie, il fut impuissant à empêcher la prise de Jérusalem en 586 et, pendant que les captifs partaient pour l'exil de Babylone, ceux qui purent s'échapper trouvaient un refuge en Égypte. Plutôt que de la faire remonter avec M. Alt à Psammétique ou à Néchao, n'est-ce pas alors que doit se placer l'organisation de la colonie juive d'Éléphantine ? la

1) M. A. n'a pu encore profiter des papyrus démotiques qui nous font connaître la légende du combat du roi Petubast, de la XXIIIe dyn., contre les « 13 Asiatiques du pays de la Mer Morte ». En les publiant, Spiegelberg (*Der Sagenkreis des Koenigs Petubastis*, 1910), a renouvelé en partie cette question de l'Exode.

création d'un temple juif en Égypte ne s'explique bien qu'après la chute de celui de Jérusalem.

A. J.-Reinach.

Paul Torge. — **Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament.** — Leipzig, Hinrichs, 1909, viii-256 pages, 5 marks.

L'auteur de ce solide travail a concentré son intérêt principalement sur « l'espérance de l'immortalité telle qu'elle s'est exprimée sous les formes les plus diverses, avant de se matérialiser définitivement dans le dogme de la résurrection » (p. v). Il a donc négligé (c'était son droit) le problème complexe, — soulevé par Stade et résolu en sens opposé par Robertson Smith et son école ou par M. Grüneisen, — du rôle joué par le culte des ancêtres dans la constitution de la société hébraïque. On pourrait plutôt lui chercher chicane pour avoir, dans l'histoire de la croyance à la survie, fait halte avant la constitution de la doctrine de la résurrection ; celle-ci apparaît déjà dans l'Ancien Testament (Es. 26, 19 ; Dan. 12, 2-3) et avait droit, par conséquent, semble-t-il, à être étudiée dans ce livre.

Les conclusions générales de l'auteur sont celles que Stade a le premier formulées nettement et qu'a popularisées l'ouvrage de M. Schwally : l'évolution des croyances israélites relatives à la mort et à ce qui la suit peut être partagée en trois grandes périodes : 1) Les Hébreux ont d'abord cru à la survie des âmes dans la tombe ou dans le *cheol*, simple continuation de la vie présente (sans rémunération) ; les défunts étaient tenus pour des dieux. — 2) Puis la religion de Yahvéh, par hostilité pour le culte des ancêtres, a réduit la condition des morts à un néant de plus en plus complet. — 3) Enfin les progrès de l'individualisme religieux ont amené les Juifs à admettre une communion des âmes pieuses avec Dieu et une rétribution morale dans l'au-delà (résurrection).

Pendant un temps les subtiles et savantes argumentations de M. Grüneisen avaient semblé ébranler ces conclusions et créer dans le monde savant un courant d'opinion défavorable à ces thèses. Il est intéressant et significatif de voir un esprit sagace et réfléchi, comme M. Torge, après une étude très personnelle des témoignages hébreux et des faits parallèles que présentent les autres sociétés antiques, spécialement le monde grec, aboutir au maintien de la conception générale de Stade et

de M. Schwally. Il y a là une nouvelle présomption en faveur de sa solidité. A mon sens, du reste, M. Torge va trop loin dans le rejet des vues de M. Grüneisen : elles renferment une part de vérité et nous obligent à reconnaître que le problème est plus complexe que ne l'avaient cru ses prédécesseurs. M. Torge ne paraît pas connaître les objections analogues émises par le P. Lagrange (*Etudes sur les religions sémitiques*, 2ᵉ éd., Paris, Lecoffre, 1905, p. 314-341).

Voici, dans les grandes lignes, la marche de son exposition. Sur un point seulement on s'écartera, dans cette analyse, de l'ordre suivi par l'auteur ; il a semblé, en effet, que l'évolution des croyances apparaissait plus clairement si le chapitre sur le cheol était transposé après les pages traitant de la tombe et des rites du deuil.

M. Torge étudie d'abord le témoignage de la langue. Ce témoignage prouve que les Israélites ont partagé la croyance universelle des peuples animistes : il y a dans l'homme un double, une âme, qui le fait vivre et que les Hébreux appelaient *rouah* ou *néfech*. Au moment de la mort la *néfech* quitte le corps, et elle lui survit ; c'est ce que prouvent des expressions comme « la sortie de l'âme » pour la mort, ou la croyance au cri poussé par le sang versé — c'est l'âme qui crie vengeance, — ou encore les récits de résurrection (1 Rois 17, 17-24 ; 2 Rois 4, 18-37). D'après une intéressante remarque de M. Torge, le fait que dans ces deux récits les mêmes pratiques sont employées pour rendre la vie au cadavre prouve « combien cette époque reculée était familiarisée avec les résurrections de morts » (p. 41).

Dans les expressions hébraïques qui semblent contredire l'animisme, par exemple dans la formule de souhait « que mon âme meure ! », le mot « âme » avait, d'après M. Torge, le sens atténué de « personne ».

Beaucoup plus tard, après l'exil, sous l'influence du vieux récit de la création d'une part, et d'autre part par réaction contre les idées naissantes d'immortalité, il se développa une autre conception, d'après laquelle l'homme n'est que poudre et, à la mort, retourne tout entier à la terre. M. Torge adopte donc l'idée qu'il y a eu non pas une, mais deux psychologies hébraïques. Cette idée, indiquée déjà par Stade, développée par M. Charles, nous paraît la vérité même.

Nous ne nous séparons de l'auteur, dans cette partie de son exposé, que sur quelques points de détail. Selon lui la filiation des sens du mot *rouah* semble être la suivante : 1° vent, puis 2° esprits (ou Esprit) de possession, impétueux comme le vent, enfin 3° à cause de l'extase, double de l'homme.

Je suis persuadé que entre « vent » et « esprit de possession » il faut intercaler les sens de « souffle » (sens attesté, par exemple, par l'expression *qeṣar rouaḥ*, « impatient », littéralement « court de souffle » ; cf. 2 Sam. 22, 16) et d'« âme » de l'homme. Car tous les esprits susceptibles d'inspirer l'homme n'étaient pas primitivement des dieux du vent ; et les effets de la possession n'étaient pas tous assimilables à ceux du vent, par exemple lorsque l'esprit pénètre un manteau ou un bâton.

De plus il n'est guère vraisemblable que l'idée de l'existence d'un double dans l'homme soit née avant tout de l'observation des phénomènes de l'extase. L'extase, en effet, comportait deux explications également satisfaisantes pour les primitifs et que nous rencontrons côte à côte chez les Israélites, mais qui, au fond, s'excluent. L'une, c'est l'idée du dualisme du corps et de l'âme ; l'extase est alors un voyage du second moi, du double, dans des régions parfois lointaines (Ez. 8, 1-3 ; 11, 24-25 ; 2 Rois 5, 26 ; Es 21, 6). L'autre c'est l'explication par le dualisme du possédé et de l'esprit de possession : une âme étrangère entre dans l'homme conçu comme un tout (enthousiasme) ou l'emporte (tout entier, « en son corps »). Cette seconde explication, bien loin d'appeler le dualisme du corps et de l'âme, est assez difficile à concilier avec lui. L'idée de ce dualisme n'était donc nullement *imposée* par les phénomènes de l'extase. Elle a dû être suggérée plutôt par des faits comme le rêve, l'évanouissement ou la mort.

La filiation des sens du mot *rouaḥ* a donc été plus probablement : vent, souffle, âme (double), esprit (divin). Ce qui n'empêche pas, du reste, qu'il soit resté au mot *rouaḥ*, dans ses diverses acceptions, quelque chose de sa signification originelle de vent, de force impétueuse, aux manifestations violentes.

Où réside l'âme après le décès ? M. Torge montre que, d'après la croyance primitive des Hébreux, le mort était réputé vivre dans la tombe. Cette conception n'est plus exprimée formellement dans nos documents ; mais l'empire qu'elle avait exercé autrefois est attesté par l'importance capitale qu'on continuait à attacher à la sépulture, spécialement à la sépulture en famille, par les soins dont on entourait cette « maison éternelle », aménagée plus solidement que la demeure des vivants, par les objets que l'on mettait dans la tombe à la disposition du défunt. Un texte affirme même expressément que du fond de sa sépulture Rachel restait au courant des destinées de ses descendants (Jér. 31, 15).

M. Torge soulève la question intéressante de savoir quelle était,

d'après la croyance hébraïque ancienne, la durée de la survie de l'âme. Et il répond : on pensait que l'âme subsistait tant qu'il restait quelque chose du corps et que se perpétuait le souvenir du défunt, c'est-à-dire, d'après l'analogie des Arabes, des Grecs et des Hindous, jusqu'à la troisième génération.

Les Hébreux ont-ils jamais fixé un terme aussi précis et aussi rapproché? Cela paraît plus que douteux. D'abord ni les Hindous ni les Grecs n'ont cru que l'âme de leur ancêtre mourût du jour où il cessait de faire partie des τριτοπάτορες (des trois dernières générations), mais qu'il se fondait dès lors dans la masse anonyme des aïeux. De plus si les Israélites ont pensé que l'âme subsistait tant qu'il restait quelque chose du corps, ils ont dû regarder cette survie comme presque indéfinie; car, dans les circonstances ordinaires, les os se conservent à peu près sans fin : les Juifs, plus tard, n'admettaient-ils pas qu'il y a un os qui subsiste, indestructible, jusqu'à la résurrection et servira alors d'amorce à la reconstitution du corps [1] ? Il est donc très probable que, pour ce qui concerne la masse des défunts, l'ancien Hébreu ne fixait pas théoriquement de terme à leur survie, — bien que, en pratique, naturellement ceux-ci cessassent d'exister *pour lui* du jour où leur souvenir disparaissait.

Mais si les Hébreux ne semblent pas avoir cru que l'âme dût mourir de mort naturelle, n'ont-ils pas, à une certaine époque, pensé qu'on peut la faire périr de mort violente, en détruisant le cadavre ? Beaucoup de primitifs admettent que les âmes peuvent être tuées dans l'autre monde. Une croyance de ce genre expliquerait bien pourquoi les corps des criminels étaient brûlés ou livrés aux bêtes, pourquoi on pulvérisait quelquefois les os d'un ennemi (Amos 2, 1) ; elle permettrait de prendre à la lettre le passage d'Ézéchiel où le prophète parle des sorcières qui « faisaient mourir des âmes qui ne devaient pas mourir » (Éz. 13, 19). — Cependant il convient d'observer, d'autre part, qu'on avait soin d'enterrer les restes des corps incinérés (Jos. 7, 25-26; 1 Sam. 31, 12-13), c'est-à-dire de fixer les âmes, qui subsistaient donc même après la crémation ; que Jacob s'attend à retrouver au cheol l'âme de Joseph qu'il croit dévoré par une bête sauvage (Gen. 37,35) ; que le tabou qui interdisait de manger des animaux démoniaques (sacrés ou impurs) s'explique par la crainte que l'on avait anciennement d'introduire en soi l'âme, toujours vivante, de ces animaux ; que, par conséquent, on pensait que

1) Ferdinand Weber, *Jüdische Theologie*, 2e éd., 1897, p. 369-370.

l'âme persiste après que le corps a été dévoré ; qu'enfin la formule sacerdotale : « cette âme sera retranchée de ses peuples » n'était certainement pas une sentence de *mort* prononcée *contre l'âme* en même temps que contre le corps, mais originairement un verdict de mise hors la loi porté contre un individu rejeté de son clan dans ce monde et dans l'autre (par l'exclusion du sépulcre de famille). Je ne vois donc pas de preuve décisive que les Hébreux aient, à une époque reculée, affirmé explicitement la mort des âmes.

Mais reprenons l'exposé de M. Torge sur la période primitive où les esprits trépassés étaient supposés résider dans la tombe, quand ils ne rôdaient pas autour des vivants. Les morts étaient alors tenus pour des *elohim*, pour des dieux ; car on leur offrait des sacrifices (Gen. 35, 4 ; Deut. 21,1-9 ; 26, 13-14 ; 1 Sam. 7, 6 ; Lév. 19, 9-10 ; Tob. 4, 17 ; Sir. 30, 18-19 ; Ps. 106, 28) ; on leur dressait des statues, les *terafim* ; ils avaient dans la maison leur place sainte, auprès du montant de la porte (Ex. 21, 6) ; ils avaient leurs fêtes (les sacrifices de clan et les Pourim) ; on les consultait en passant la nuit dans les sépulcres (És. 65, 4).

Je serais, pour ma part, moins affirmatif en ce qui concerne les *terafim*, l' « elohim » de la porte et les fêtes des morts. Je ne crois pas qu'il soit question de sacrifices aux morts dans le Ps. 106, ni dans Sir. 30, 18-19, passage auquel je substituerais Sir. 7, 33. Mais j'ai été très heureux de voir que M. Torge interprète, avec moi et en apportant de nouveaux indices, la libation d'eau de 1 Sam. 7, 6 comme un rite primitivement adressé aux morts et ayant pour objet d'obtenir d'eux la pluie fécondante. Très intéressante aussi l'hypothèse d'après laquelle les épis et les grappes qu'on devait laisser dans les champs après la récolte étaient à l'origine destinés aux esprits des défunts (Lév. 19, 9-10). Cette réserve était, à coup sûr, faite pour ménager le génie local, qui donne les moissons et les vendanges ; et il est fort plausible que plus d'un Israélite ait identifié ce *genius loci* avec l'âme de ses ancêtres ensevelis dans son champ. M. Torge signale, en effet, — pour la première fois, si je ne me trompe, — deux récits qui indiquent qu'en Israël on partageait la croyance si répandue au pouvoir qu'ont les morts, ces esprits chthoniens, de donner ou de refuser la fécondité du sol. L'un, c'est l'histoire de cette famine qui éclata sous David et qui avait été envoyée, d'après le récit actuel, *à cause* des Gabaonites tués par Saül, primitivement *par* les âmes de ces Gabaonites mis à mort (2 Sam. 21, 1-14). L'autre, c'est la déclaration de Yahvéh à Caïn : « Et maintenant tu

es maudit par la Terre qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère ; lorsque tu cultiveras le sol, il ne continuera plus à te prêter ses forces » (Gen. 4, 11-12). Primitivement, pense M. Torge, ce n'était pas la Terre qui prenait la défense d'Abel ; c'était l'âme même de la victime qui refusait à son meurtrier ces produits du sol qui dépendaient d'elle.

Cette observation est fort intéressante ; d'autant plus qu'elle nous fournirait une date dans l'histoire du culte des ancêtres en Israël. L'idée que les ancêtres sont les *elohim* qui donnent la fécondité n'a guère pu, en effet, se former dès les temps nomades. Il s'ensuivrait que, à l'époque de l'installation en Palestine, la foi à la divinité des ancêtres était encore assez vivace par développer des rameaux nouveaux.

Signalons encore l'essai original tenté par l'auteur pour déterminer les domaines sur lesquels les morts, du temps où ils étaient dieux, étendaient leur pouvoir : le défunt veillait à la fertilité de son champ, à la multiplication de sa famille, à la défense des siens contre l'ennemi, et très spécialement à sa propre vengeance quand il avait péri de mort violente. Dans les atténuations successives que subit en Israël le devoir de la vengeance, M. Torge reconnait autant d'étapes dans l'affaiblissement de la foi au pouvoir des âmes. — Ce raisonnement n'a toutefois pas la rigueur que lui attribue l'auteur ; car, à côté des croyances animistes, d'autres facteurs encore ont contribué et à la formation et à la désagrégation du vieux code nomade de la vengeance : les Babyloniens, par exemple, avaient conservé encore très vivace la croyance au pouvoir terrible des esprits trépassés (exorcismes, sacrifices), alors que la *vendetta* avait depuis longtemps disparu de leurs coutumes ; elle ne joue aucun rôle dans le Code de Hammourabi.

Le chapitre se termine par quelques remarques justes, mais un peu brèves sur le culte des héros.

Les rites du deuil, observés traditionnellement de génération en génération, proviennent également des époques préhistoriques les plus lointaines. Quelle en était la signification première ? L'auteur se refuse à y voir, avec beaucoup d'anthropologues depuis M. Frazer, des moyens de se préserver contre le contact redouté de l'esprit trépassé. Ces gestes étaient à l'origine, selon lui, dictés moins par la crainte que par la tendresse pour le mort : on se livrait aux manifestations de douleur les plus violentes dans la conviction que ce sont celles qui agréent le plus à l'âme, présente quoique invisible, du défunt (p. 191).

Sans entrer ici dans la discussion de ce problème délicat et obscur,

disons seulement que l'explication soutenue par M. Torge à la suite de l'helléniste Rohde, ne rend pas compte des rites à la fois bizarres et tout à fait arrêtés que comportait le deuil chez les Israélites comme chez une multitude d'autres peuples. Il estime, par exemple, que, en observant le jeûne et en se privant de tout ce qui fait la parure de la vie, on voulait « être comme le défunt, renoncer à tout et n'avoir aucun avantage sur lui, en un mot on devrait mourir » (p. 192). — Mais, si l'on avait voulu s'assimiler au mort, on l'aurait fait, à coup sûr, d'une façon beaucoup plus réaliste, plus concrète. Le mort ne portait pas de vêtements grossiers, ni déchirés ; il n'était pas nu pieds, ni nu tête, il n'avait pas les cheveux en désordre : il n'était pas saupoudré de terre ou de cendre ; bien loin de jeûner, il était pourvu d'aliments et de libations en abondance : rien ne ressemblait moins à un mort qu'un homme en deuil.

M. Torge nous paraît avoir atténué aussi le caractère *rituel* des gestes du deuil. Ainsi il estime que la lamentation, primitivement spontanée et adressée par les parents au mort, n'est devenue conventionnelle et n'a été transformée en un poème adressé par des poétesses de profession aux vivants que sous l'influence du yahvisme. C'est oublier qu'il y avait des pleureurs et des pleureuses — de métier évidemment — déjà en Babylone, des vocératrices à gages en Grèce, que, du reste, on continua de tout temps dans le vocero à interpeller directement le mort, c'est-à-dire que la lamentation avait reçu sa forme stéréotypée de longs siècles déjà avant le yahvisme.

Il est assez étrange aussi que M. Torge, qui sait que les anciens Hébreux voyaient dans les morts des *elohim*, ne semble pas admettre que cette croyance ait laissé aucune trace dans le rituel du deuil.

Les objections de l'auteur contre l'explication par la crainte portent contre la forme spéciale qu'a donnée à cette interprétation M. Grüneisen, qui voit partout des efforts faits pour se rendre méconnaissable et échapper ainsi à l'emprise du mort. Mais elles ne valent pas contre le principe même de l'explication, surtout si l'on admet, comme j'y incline pour ma part, que plusieurs de ces rites (ceux, par exemple, qui concernent le vêtement) avaient pour objet de préserver les vivants contre l'état de mort du défunt, état qui, par simple voisinage, par contagion, risquait de se communiquer aux assistants, spécialement à ceux qui tenaient de près au trépassé.

Le chapitre sur le *cheol* est beaucoup plus approfondi ; mais il manque un peu de clarté ; on ne comprend entièrement la pensée de l'au-

teur que quand on a lu l'avant-dernier chapitre (p. 207-215). On dirait que M. Torge n'est lui-même parvenu à la pleine lumière sur cette question qu'au cours de la rédaction de son travail.

C'est ainsi qu'il parle à plusieurs reprises dans son livre comme si la croyance au cheol avait de tout temps impliqué pour les morts un état d'inconscience et de vie crépusculaire, et comme si cette notion n'avait été implantée en Israël que par le yahvisme. « Entre temps, écrit-il p. 158, s'était introduite la croyance au cheol ; elle avait dégradé les *elohim* primitifs au rang de *refaïm* et les avait ainsi réduits à une impuissance et à une insignifiance totales ». Il parle ailleurs du yahvisme qui « avait banni les âmes dans le cheol » (p. 198, cf. p. 109, 124, 170).

Telle n'est pas cependant la pensée définitive de M. Torge. Il enseigne expressément (p. 207 et suiv.) que deux conceptions différentes du cheol se sont succédé en Israël ; il y eut d'abord une notion populaire, d'après laquelle « les morts étaient tenus, non pour des ombres sans force et sans nerfs, mais pour des êtres puissants et pleins d'énergie, qui portent le nom de dieux » (1 Sam. 28, 13 ; És. 8, 19), auxquels on demande des oracles — de là les pratiques presque indéracinables de la nécromancie — et auxquels on fait parvenir l'âme des objets en les brûlant. Cette conception appartient encore à la période primitive où les Hébreux rendaient des honneurs divins à leur aïeux morts. Mais « ces divinités qui, tout en demeurant dans le monde inférieur, pouvaient être appelées à la lumière pour aider les vivants, ne pouvaient pas plus que les ancêtres être tolérées par Yahvéh. Il les combattit et les vainquit. Elles furent par lui dépouillées de leur puissance et dégradées du rang d'*elohim* (divinités) à celui de *refaïm* (ombres) privés de toute activité vitale » (p. 207). De là une seconde conception, celle du cheol crépusculaire que l'on rencontre presque exclusivement dans l'Ancien Testament, et qui fut seule tolérée par la religion de Yahvéh.

Cette idée paraît aussi juste que nette. Et je n'aurais que des réserves de détail à faire à l'exposé de M. Torge. Je doute, par exemple, que le nom de *refaïm* ait été un terme appartenant exclusivement à la seconde conception, à la notion yahviste du cheol. Il était employé à Sidon aussi, où ne s'exerça pas l'influence du yahvisme, et paraît même avoir désigné l'aristocratie du séjour des morts (inscr. d'Echmounazar). L'étymologie qui prête à ce mot le sens de « faibles » est fort contestable.

M. Torge répète, après d'autres, que la sépulture était nécessaire

pour parvenir au cheol. Cette affirmation n'est appuyée que sur des analogies grecques et a contre elle deux textes israélites précis, ceux qui parlent de la rencontre de Jacob et de Joseph, d'une part, de Samuel et de Saül, d'autre part, dans le cheol, bien que Joseph et Saül doivent rester sans sépulture (1 Sam. 28, 19; Gen. 37, 35). L'importance attachée à l'ensevelissement ne relève pas de la croyance au cheol, mais des idées relatives à la vie dans la tombe, lesquelles, quoi qu'en dise notre auteur, n'étaient nullement inconnues des prophètes (Jér. 31, 15).

M. Torge paraît admettre que l'idée du cheol a eu pour point de départ des spéculations cosmologiques d'origine babylonienne; elle serait venue aux Israélites par l'intermédiaire des Cananéens (p. 48, 58, 59). Cette hypothèse ne semble ni démontrable ni même très probable.

Une autre idée fort répandue et qu'adopte également M. Torge, c'est que, à l'époque de l'exil, sous l'influence du développement croissant que prit l'individualisme en Israël, d'une part, et de la doctrine babylonienne du jugement d'autre part, on introduisit dans le cheol une première ébauche de rémunération morale, ce qui obligea à rendre aux *refaïm* dans une certaine mesure la faculté de sentir et de souffrir dont les avait privés le yahvisme (Éz. 32; És. 14).

Je suis de plus en plus convaincu que c'est là une erreur. Les inégalités entre habitants du cheol dont parlent ces deux morceaux ne sont pas motivées par la valeur morale des défunts. Quels sont, en effet, les privilégiés? Ce sont «les vaillants qui ont répandu la terreur dans le pays des vivants». Et quels sont les déshérités? Ce sont les incirconcis, ou ceux qui n'ont pas été ensevelis selon les rites. Et ce serait Ézéchiel, le rigide moraliste, ou un prophète son contemporain, qui aurait *introduit* dans le cheol une rémunération basée sur des principes aussi amoraux, pour satisfaire aux besoins de justice des hommes du VI[e] siècle? Évidemment non! Les descriptions poétiques d'Éz. 32 et d'És. 14 ne sont pas sur ce point en *avance* sur la conception yahviste courante du cheol : elles nous ont conservé ici *un trait de la vieille notion antérieure au yahvisme*. Les deux prophètes, qui dans ces pages font de la poésie, non de l'enseignement, ont puisé les couleurs de leur tableau dans les croyances populaires de leur temps. Qu'on veuille bien réfléchir, du reste, que entre la soi-disant ébauche d'une rémunération morale au cheol que l'on croit trouver dans ces deux morceaux, et la première apparition authentique de cette idée (dans Hén. 22) il s'est écoulé plus de quatre siècles pendant lesquels la condition des morts a été conçue, dans le judaïsme, sous les formes les plus voisines du néant qu'elle ait jamais

revêtues. Ces deux textes se trouveraient donc tout à fait isolés; ils rompraient le cours de l'évolution.

Dans le chapitre intitulé *Yahvéh et les esprits des morts*, M. Torge montre que le culte des ancêtres et la religion nationale de Yahvéh ont d'abord coexisté en bonne harmonie; accord non pas officiel sans doute, mais pratiquement réalisé dans la vie du peuple israélite; qu'ensuite le yahvisme a évincé les ancêtres, puis substitué au cheol populaire, séjour des morts divins, un cheol nouveau où l'on vit à peine, d'une vie de plus en plus atténuée. Beaucoup de critiques admettent que, en dépit de ce triomphe de la religion nationale, le royaume souterrain demeura longtemps encore une sorte de terre presque étrangère dans l'empire de Yahvéh, et que c'est pour cela, parce qu'il restait aux morts quelque chose de leur ancienne dignité d'*elohim*, rivaux du Dieu national, qu'il fut longtemps admis comme un axiome que dans le séjour des morts on ne loue pas Yahvéh. M. Torge s'élève contre cette idée. Selon lui « le pouvoir de Yahvéh sur ce sombre domaine n'est jamais et nulle part mis en doute » (p. 212); si les morts ne louent plus le Dieu qu'ils ont servi pendant leur vie, c'est que, d'après les idées du temps, ils ont perdu toute mémoire et jusqu'à la faculté de parler.

C'est possible; cependant le peuple continuait, même à une époque assez basse, à attribuer aux *refaïm* la possibilité de s'exprimer et de penser (Es. 14; 1 Sam. 28 et les consultations de morts); et alors aurait-on pu affirmer comme une vérité incontestée, reconnue par tout le monde, que les morts ne louent pas Yahvéh, si l'on n'avait pas cru que, outre l'impossibilité physique (que tous n'admettaient pas), il y avait pour eux un empêchement d'ordre moral?

Quoi que l'on pense, du reste, de ce point de détail, on souscrira aux conclusions générales de M. Torge : le pouvoir de Yahvéh sur le cheol a été affirmé catégoriquement au moins depuis l'époque des grands prophètes[1]; mais ce pouvoir, jusqu'au temps où se forma la doctrine de la résurrection, resta à peu près théorique.

Enfin nous arrivons à la troisième grande période, celle où s'élabore, puis s'affirme l'espérance nouvelle d'une rémunération d'outre-tombe pour les justes. M. Torge consacre aux débuts de ce nouveau stade un dernier chapitre qu'il intitule d'une façon un peu ambiguë, puisque

1) Es. 7, 11; Os. 13, 14; Am. 9, 2; 1 Sam. 2, 6; Job 26, 5-6; Ps. 139, 8. Les autres textes sont moins probants : 1 Rois 17, 17-22; 19, 4.

c'est aussi le titre général de son livre, *l'Espérance de l'immortalité en Israël*.

L'individualisme religieux, depuis Jérémie, avait conquis droit de cité dans la piété juive. « La ruine complète de toute espérance nationale » lui fit prendre de nouveaux développements. Et c'est ainsi que l'auteur du poème de Job fut amené à entrevoir, puis quelques psalmistes (Psaumes 73 et 49) à affirmer une communion du fidèle avec son Dieu après la mort, sans du reste en préciser le mode.

La masse du peuple juif, au contraire, s'attache tout à la vie présente (Proverbes) et, par réaction contre les premières espérances d'outre-tombe, par désir aussi de marquer l'abîme qui sépare Dieu de la créature ou bien par rationalisme sadducéen (Ecclés.), en vient à nier toute espèce de survie. C'est à cette époque qu'on développe la psychologie suggérée par le vieux récit yahviste de la création et que l'on en déduit que l'homme n'est que poudre.

Deux doctrines sont en présence : celle qui affirme que tout finit à la tombe, et celle qui attend par delà la mort une vie meilleure. Celle-ci, plus consolante, triomphera; mais matérialisée dans le dogme de la résurrection.

Dans ce processus M. Torge n'a peut-être pas fait assez grande la part des influences étrangères : influence sur la formation de l'espérance nouvelle, influence aussi sur le pessimisme de l'Ecclésiaste qui, quoi qu'en dise l'auteur, a une nuance philosophique qui n'a rien de sémitique : le Cohélet, en effet, ne déplore pas seulement que les biens soient si mal partagés et si rares sur cette terre ; ce qui le navre, c'est surtout que ces biens si ardemment désirés ne donnent pas le bonheur.

Il ne semble pas tout à fait exact non plus de dire que la formation de la croyance nouvelle a eu pour condition première « la ruine complète de toute espérance nationale » (p. 219). L'espérance nationale n'a jamais entièrement sombré dans les premiers siècles du judaïsme ; ce qui est vrai, c'est qu'elle ne suffisait plus aux générations qui montaient. Mais, bien loin que l'espérance nouvelle se soit au début développée *aux dépens* de l'ancienne, c'est, au contraire, *en* s'attachant à l'attente messianique nationale ressuscitée à l'époque des Maccabées, que l'espérance individuelle a réussi à triompher et à devenir croyance populaire.

La longueur même de l'analyse que vous venons de donner du travail de M. Torge prouve l'intérêt très particulier avec lequel nous l'avons lu. Il présente sans doute quelques lacunes : l'auteur ne dit rien, par exemple, de l'impureté dont étaient frappés le mort et ce qui le touchait,

Il y a aussi parfois une certaine indécision dans la pensée ou du moins dans l'expression : on ne voit pas bien si M. Torge admet (p. 153, il semble le faire) ou conteste (p. 204) que le culte des ancêtres fût la religion des Hébreux avant l'adoption du yahvisme. Mais, somme toute, c'est une œuvre solide, judicieuse et pleine de promesses.

Adolphe Lods.

Les Psaumes de Salomon. — Introduction. Texte grec et traduction, par J. Viteau, docteur ès lettres, avec les principales variantes de la version syriaque par François Martin. — Paris, Letouzey et Ané, 1911. In-8°, 427 p. (*Documents pour l'étude de la Bible. Apocryphes de l'Ancien Testament*). Prix 6 fr. 75.

De nombreuses et excellentes monographies ont déjà été consacrées à ce recueil des 18 *Psaumes de Salomon*. Comme il convient, les opinions les plus diverses ont été émises à son sujet, et l'on n'est pas surpris que là, comme ailleurs, théologiens et exégètes ne réussissent pas à se mettre d'accord.

Ce nouveau volume est un excellent manuel de la question. On y a réuni toutes les données littéraires et historiques qui pourraient aider à dater, même d'une façon approximative, ce vieux recueil de psaumes apocryphes. Je dirais même que c'est un modèle du genre et qu'il serait souhaitable que les volumes subséquents de la collection fussent écrits dans le même esprit et conçus sur le même plan. D'autre part, il paraît à un moment fort opportun, où la littérature salomonienne prend un regain d'actualité et d'intérêt par la découverte et la publication des *Odes* de Salomon.

Le ou les auteurs s'occupent successivement du contenu du livre, du problème littéraire et de la date; je tiens à noter tout particulièrement l'*aperçu historique* qui est un excellent résumé des travaux antérieurement parus sur la situation de Jérusalem sous les Hasmonéens : c'est parfait comme exposition. On s'occupe ensuite des doctrines renfermées dans ce petit recueil, de son auteur, de l'original dans lequel il fut rédigé (hébreu ou grec); les rapports des *Psaumes de Salomon* dans la littérature juive avec l'A. T. et autres livres juifs, dans la littérature chrétienne, grecque et latine; sa destinée chez les modernes, tout cela est clairement et impartialement exposé.

La bibliographie m'a paru complète et je félicite tout particulièrement les auteurs d'avoir donné une analyse historique très instructive des travaux critiques qui ont été consacrés à ce petit livre.

Se rangeant à l'avis de la plupart des savants, M. Viteau pense que la langue originale des *Psaumes de Salomon* était l'hébreu et que le texte grec actuel que nous en avons, est une version exécutée sur cet original hébreu; ce dernier daterait, à en juger par les témoignages internes, de l'an 63 avant J.-C., c'est-à-dire de la profanation du Temple par un païen, en l'espèce Pompée (p. 43). La traduction grecque « est antérieure à l'an 70 de notre ère; elle a été exécutée au plus tôt dans la seconde moitié du Ier siècle avant notre ère, postérieurement à la formation du recueil » (p. 141).

Le volume se termine par une table des matières et des noms, et des index détaillés qui facilitent les recherches et contribuent à la clarté de l'exposition, qu'on ne saurait trop louer.

F. Macler.

James Moffat B. D., D. D. — **An Introduction to the Literature of the New Testament** (*International Theological Library*). — Edinburgh, T. et T. Clark, 1911. 1 vol. in-8° de xxxix-630, p. Prix : 12 sh.

Le volume intitulé « *An Introduction to the Literature of the New-Testament* » dont M. James Moffat vient d'enrichir l'*International Theological Library* est un excellent manuel d'*Introduction spéciale au Nouveau Testament* ; il mérite de devenir classique. L'auteur a su combiner dans son exposé des qualités très diverses. Il unit une vaste érudition à un jugement personnel très sûr et s'entend aussi bien à faire connaître l'état actuel d'un problème et les diverses théories qui ont été émises à son sujet qu'à montrer comment les questions se posent et se résolvent pour lui. L'accumulation des détails, l'abondance des indications sur les théories les plus diverses ne nuisent en rien à la clarté de l'exposition. Ce livre — et c'est bien le plus grand éloge qu'on puisse en faire — mérite de prendre place à côté des meilleurs traités que nous devons à la science allemande. Il peut, pour l'érudition, être comparé au manuel de Holtzmann et pour la clarté à celui de Jülicher. Au point de vue bibliographique, je ne connais pas, à l'heure actuelle,

le plus riche répertoire de la littérature relative au Nouveau Testament.

Quand on envisage le Nouveau Testament au point de vue littéraire, deux questions se posent : Comment le recueil du Nouveau Testament s'est-il formé et quelle est son histoire? puis, comment résoudre les problèmes littéraires qui se posent à propos de chacun de ses livres en particulier? Le premier de ces problèmes est celui dont s'occupe l'*Histoire du Canon* qui est la partie principale de l'*Introduction générale au Nouveau Testament*[1]. Le second est l'objet de l'*Histoire des livres du Nouveau Testament* ou *Introduction particulière*. C'est à cette *Introduction particulière* qu'est consacré le volume de M. Moffat. Avant de l'aborder directement il examine dans un chapitre de Prolégomènes un certain nombre de questions préliminaires. Celle qui se pose d'abord est relative à l'objet même qu'il s'agit d'étudier.

Depuis quelques années un scrupule s'est fait jour au sujet de l'*Introduction particulière* parmi ceux qui estiment que seule la méthode historique est applicable aux problèmes des origines chrétiennes. On s'est demandé s'il était légitime de déterminer par une notion dogmatique comme la notion du canon, l'objet d'une étude qu'on veut strictement historique. Il a paru à plusieurs qu'il convenait de substituer à l'*Introduction aux livres du Nouveau Testament*, une discipline plus générale qui serait l'*Histoire de la littérature chrétienne primitive*[2].

M. Moffat est très sensible à ces arguments. S'il a écrit cependant une *Introduction particulière au Nouveau Testament*, c'est parce que son livre devait entrer dans une collection dont le cadre était fixé à l'avance. M. Moffat aurait pu, me semble-t-il, justifier sa manière de faire autrement que par la considération pratique qu'il met en avant. Le canon peut être envisagé non pas comme une norme, mais comme un fait historique donné. Dès lors, il est légitime d'étudier les éléments constitutifs de ce fait. Ainsi se justifie, au point de vue strictement historique, une *histoire des livres du Nouveau Testament*, différente de l'*histoire de la littérature chrétienne primitive*.

Le second paragraphe des prolégomènes est consacré à l'étude de l'ordre des livres du Nouveau Testament. C'est une question qui, d'or-

1) A côté de l'*Histoire du Canon*, on range dans l'*Introduction générale*, l'*histoire du texte* et celle des *versions*.

2) C'est ce qu'a fait par exemple von Soden dans son *Urchristliche Literaturgeschichte* (Berlin, 1905). Voir mon article sur la traduction anglaise de ce livre dans *Revue*, tome LIV, p. 283 s.

dinaire, est examinée dans *l'histoire du canon*. M. Moffat l'aborde pour rechercher si l'ordre dans lequel les livres du Nouveau Testament ont été transmis peut fournir quelque lumière sur leurs origines et subsidiairement sur l'ordre qu'il convient de suivre dans leur étude. Un examen très complet de la question l'amène à conclure qu'aucun des arrangements des livres qui nous ont été transmis, soit par des manuscrits, soit par des commentaires, ne peut être antérieur au IIIe ou au IVe siècle. Il n'y a donc pas lieu d'en tenir compte dans la détermination de l'ordre à suivre.

M. Moffat examine ensuite la question des sources littéraires. Les auteurs du Nouveau Testament ont tous connu l'Ancien à côté duquel certains d'entre eux ont peut être utilisé des recueils de passages comparables aux *Testimonia* de saint Cyprien. Beaucoup se sont servis d'Apocryphes puis quelques-uns de Philon ; Luc, l'auteur du IVe Évangile et celui de la IIe épître de Pierre ont peut-être connu Josèphe. Par contre, les contacts avec la littérature classique se réduisent à fort peu de chose. Cette question des sources littéraires n'est envisagée d'habitude qu'au point de vue de chaque livre en particulier. On ne peut méconnaître en lisant le chapitre qu'a écrit là-dessus M. Moffat, l'intérêt qu'il y a à l'envisager dans son ensemble.

Un paragraphe est consacré à l'étude de la composition. M. Moffat définit, en éclairant son exposé par des exemples fournis par la philologie classique, les notions d'interpolation (de la main de l'auteur, d'éditeurs ou de copistes), de déplacements, de compilations, de pseudonymité. Le lecteur familiarisé avec la manière dont se posent actuellement certains problèmes, comme le problème johannique, n'estimera pas ces définitions inutiles.

M. Moffat examine ensuite les formes littéraires des écrits du Nouveau Testament. Le christianisme a créé une forme littéraire nouvelle, l'évangile, qui, malgré certaines analogies, ne peut être identifié ni aux collections d'apophtegmes, ni aux mémoires, ni au dialogue. Il s'est inspiré de la Diatribe pour donner à l'épître une forme particulière.

Dans le paragraphe suivant, M. Moffat indique dans quelles conditions ont circulé les écrits du Nouveau Testament, en particulier les épîtres.

Enfin les dernières pages des prolégomènes signalent dans plusieurs écrits du Nouveau Testament, certains parallélismes et rapprochements de termes. J'ai insisté un peu longuement sur ces prolégomènes de M. Moffat parce qu'ils constituent une des parties les plus nouvelles

de son livre. Ce n'est pas que les observations qu'il présente n'aient pas été faites avant lui, mais ces questions n'étaient pas jusqu'ici abordées dans les *Introductions au Nouveau Testament*. M. Moffat a donc innové sur ce point; on ne peut que l'en féliciter.

L'espace dont je dispose m'interdit de le suivre avec le même détail dans toutes les parties de son livre. Je me bornerai à indiquer le plan qu'il suit, puis je résumerai un de ses chapitres les plus actuels : celui qui traite du IVe évangile, enfin je noterai brièvement les solutions qu'il donne à quelques problèmes de l'heure présente.

Le premier chapitre est consacré à la correspondance de Paul, par quoi il faut entendre non pas aux écrits transmis comme épîtres de Paul mais seulement aux lettres que M. Moffat considère comme authentiques (*I-II Thess. Gal. I-II Cor. Rom. Coloss. Philém. Philipp.*)

Le second chapitre traite de la littérature historique (*Ev. synopt. et Actes*). Le troisième consacré aux Homélies et Epîtres pastorales est divisé en quatre sections :

1° *I Pierre, Jude, II Pierre*.
2° *Ephésiens, Pastorales*;
3° *Hébreux* et *Jacques*;
4° *II et III Jean*;

Ce plan appelle certaines réserves. Il n'est pas sans inconvénient de séparer pour les étudier des écrits qui sont transmis comme faisant partie d'un même groupe et qui — la question d'authenticité mise à part — présentent des affinités aussi nettes que l'épître aux Éphésiens et l'épître aux Colossiens ou que la première épître de Jean et les deux autres. Il y aurait eu avantage à tenir compte des groupes traditionnels et à examiner en même temps tous les écrits qui portent le nom de Paul ou tous ceux qui sont transmis sous celui de Jean.

Près de 100 pages sont consacrées à la question du IVe évangile.

Avant tout M. Moffat se soucie de faire connaître l'état actuel du problème. Sans doute il a ses opinions à lui et dans la manière même dont il ordonne ses matériaux on peut reconnaître le désir d'amener le lecteur à partager ses vues. Mais ce désir ne l'empêche pas d'exposer les opinions divergentes d'une manière très complète et sans rien faire qui en diminue la portée. On pourra, il est vrai, être plus frappé que ne l'est M. Moffat de l'importance de tel ou tel argument; on sera peut-être disposé à tirer de tel ou tel fait, exposé par lui avec une entière

loyauté, des conclusions différentes des siennes, mais nulle part on ne sera tenté d'incriminer son objectivité et son impartialité.

L'étude du IVe évangile est divisée en douze paragraphes. Le premier définit le plan et le contenu du livre. Le prologue et l'appendice mis à part, M. Moffat divise l'évangile en trois sections (*2, 1-6, 71—7, 1-12, 13—13, 1-20, 31*).

Le second paragraphe est intitulé « Sources ». Ce titre est assez malheureux. L'auteur n'y recherche pas, comme on pourrait s'y attendre, où l'évangéliste a pris la matière de ses récits, mais il étudie au point de vue littéraire les contacts de Jean avec le paulinisme, le philonisme, le stoïcisme. L'intérêt de cet exposé est indéniable, mais il aurait gagné, semble-t-il, à être sensiblement élargi et à ne pas être limité aux contacts purement littéraires. On jugerait mal des rapports du johannisme avec le paulinisme si l'on faisait état seulement des quelques cas où des expressions de Paul se trouvent chez Jean sans tenir compte des analogies profondes de pensée et d'esprit qui existent entre eux. Et ce qui est vrai du paulinisme ne l'est pas moins du philonisme et du stoïcisme. Dans le paragraphe trois M. Moffat définit l'objet du IVe évangile. Avec la presque unanimité des exégètes il le trouve dans une préoccupation dogmatique. L'évangéliste opère avec beaucoup de finesse et d'art une synthèse entre la personne de Jésus et la conception métaphysique du Christ-Logos. En même temps le IVe évangile trahit certaines préoccupations apologétiques. Il polémise contre le Judaïsme en général (plutôt que contre les disciples de Jean en particulier) et, dans une certaine mesure aussi, malgré certaines hypothèses récentes comme celle de Kreyenbühl, contre le gnosticisme. Toutefois, il faut reconnaître que la pensée johannique a plus d'affinités pour le gnosticisme que n'en avait la pensée synoptique.

Au paragraphe cinq est abordée la grosse question du rapport du IVe évangile avec les synoptiques. M. Moffat signale les particularités du vocabulaire johannique où manquent beaucoup de mots usuels dans les synoptiques. Il fait remarquer que le IVe évangile n'insère pas tels quels les récits synoptiques. En général dans les parties parallèles, Jean représente un stade plus avancé de l'évolution de la tradition. La relation du IVe évangile avec le IIIe pose une question particulière. M. Moffat essaye de la résoudre en combinant les deux théories qui ont été proposées pour expliquer les faits constatés. D'une part, Jean est dans le prolongement de la ligne qui mène de Marc à Luc, de l'autre il y a une tradition antiochienne commune au IIIe et au IVe évangiles.

Mais Jean ne tire pas des synoptiques, toute sa connaissance de l'histoire évangélique. Il y a aussi une source particulière à laquelle il emprunte par exemple l'idée de plusieurs voyages de Jésus à Jérusalem. M. Moffat croit que sur ce point la vérité historique est du côté du IVe évangile. Le désaccord de son récit avec l'ancienne tradition s'explique par le fait que Jésus peut n'avoir pas été accompagné dans ses premiers voyages en Judée par les disciples à qui remontent, en dernière analyse, les récits qui ont formé la plus ancienne tradition. Beaucoup jugeront l'hypothèse hasardée. Peut-être qu'en serrant de plus près les indications géographiques fournies par l'évangéliste, M. Moffat se serait aperçu que si le IVe évangile a eu raison de faire venir plusieurs fois Jésus à Jérusalem, c'est par un pur hasard qu'il a rencontré ici la vérité historique. Je suis, au contraire, d'accord avec M. Moffat quand il affirme que le IVe évangile donne la véritable date de la mort de Jésus, date qui est aussi fournie par les éléments les plus anciens de la tradition synoptique.

J'accorderais aussi volontiers que les indications topographiques données par l'évangéliste sont bonnes et que les difficultés qu'on rencontre quand on veut identifier les endroits dont il parle tiennent avant tout à notre ignorance de la géographie de la Palestine ancienne.

Au paragraphe sept M. Moffat aborde le problème de la composition de l'évangile. Il observe d'abord que la précision des détails topographiques ne prouve nullement que l'évangile soit d'un Palestinien. M. Moffat parle longuement des théories récentes comme celles de Schwartz et de Wellhausen. Il se montre sceptique à leur égard. Il met bien en lumière les dangers auxquels sont exposés et ont parfois succombé les auteurs de ces théories. On peut être amené à chercher dans le IVe évangile un enchaînement logique ou chronologique étranger à la pensée de l'auteur et d'autre part (Schwartz, par exemple, n'a pas toujours évité cet écueil signalé avec beaucoup de force par Spitta), on risque de trop juger par comparaison avec les synoptiques comme si les trois premiers évangiles constituaient des documents historiques de valeur absolue. En somme M. Moffat pense que l'auteur a écrit à un point de vue dogmatique mais en utilisant outre les synoptiques une bonne tradition jérusalémite. Cependant M. Moffat admet que le chapitre 21 et divers autres passages ont été ajoutés après coup ; il considère, en outre comme possibles certains remaniements dus à des copistes. Je ne puis discuter ici la théorie que je viens d'esquisser, je me borne à dire en deux mots

qu'elle ne me paraît pas de nature à rendre compte de tous les faits qu'on peut observer.

Si l'on envisage les personnages que le IV[e] évangile met en scène (paragraphe huit), M. Moffat estime qu'on retrouve le même mélange d'utilisation de la tradition synoptique et de développement dus au jeu de l'imagination. Sur la question d'auteur (paragraphe neuf), M. Moffat ne se prononce pas; il se borne à écarter l'origine johannique en faisant remarquer qu'une théorie critique construite sur le seul passage *19, 35* serait bâtie sur le sable. Pour la date (paragraphe onze) sans préciser, l'auteur indique comme *terminus a quo* la composition des évangiles synoptiques comme *terminus ad quem* 110 environ à cause de la dépendance de la pensée d'Ignace par rapport à la pensée johannique. M. Moffat explique d'une manière qui, pour être quelque peu compliquée n'en est pas moins très vraisemblable, comment le IV[e] évangile (et avec lui la I[re] épître qui a le même auteur) a été considéré comme l'œuvre de l'apôtre Jean. A cause de certaines analogies de style l'évangile a été rapproché de l'Apocalypse et celle-ci portait le nom de Jean. Ce Jean a été confondu avec l'apôtre puis une fusion a été opérée entre la personne déjà légendaire de l'apôtre et le presbytre Jean, et ainsi les deux petites épîtres sont à leur tour entrées dans le *corpus johanneum*.

M. Moffat considère la II[e] épître aux Thessaloniciens comme authentique. Il explique les très nombreux éléments qui lui sont communs avec la première épître en supposant que Paul, au moment de la composer, a relu la copie qu'il avait conservée de sa première lettre. L'hypothèse ne paraît pas très heureuse. Quand on relit une lettre pour en adresser une seconde au même correspondant, ce devrait être, semble-t-il, pour éviter les répétitions ; d'autre part, Paul écrivant, à nouveau, pour rappeler des instructions urgentes, données dans une première lettre, n'aurait pas manqué d'y faire allusion.

M. Moffat se prononce contre la thèse de l'unité de la seconde épître aux Corinthiens. Avec bien des critiques il reconnaît dans le morceau *6, 14-7, 1*, un fragment qui provient d'une épître antérieure à notre première épître canonique et dans *10, 1-13, 10*, la lettre sévère écrite par Paul avant l'envoi de Tite, mais il admet que le reste constitue une seule et même épître. Cette théorie n'explique pas la juxtaposition des chapitres 8 et 9 qui traitent l'un et l'autre de l'affaire de la collecte. Ces deux chapitres ne supposent pas la même situation.

Des deux côtés la collecte est achevée en Macédoine et il s'agit qu'elle le soit aussi parmi ceux à qui Paul s'adresse dans le chapitre 8. Tite est envoyé dans ce but à Corinthe, accompagné de deux personnages, l'un est désigné expressément comme « délégué des églises pour accompagner Paul dans l'affaire de la collecte (8, 18). » Tous deux sont d'ailleurs appelés « les envoyés des églises ». Il s'agit évidemment de personnages que Paul se faisait adjoindre par les églises pour porter le produit de la collecte à Jérusalem afin de ne pas prêter le flanc aux calomnies de ses adversaires. Comme il était question, au début du chapitre, uniquement de la collecte faite en Macédoine, il n'est pas douteux qu'il s'agisse des délégués des églises de Macédoine. Ceux-ci accompagnent Tite au cours de la mission que Paul lui confie à Corinthe. Au chapitre 9, Paul parle de l'envoi de frères qu'il ne nomme pas et dont il n'indique même pas le nombre. Ils sont chargés de terminer la collecte en Achaïe afin que tout soit prêt quand viendront les Macédoniens. La situation est donc tout autre que celle visée par le chapitre 8, et il est inadmissible que les deux chapitres aient été écrits en même temps.

Le chapitre 9 pourrait être, comme l'a déjà conjecturé Semler, une lettre ou un fragment de lettre adressée aux églises d'Achaïe pour les inviter à achever la collecte. Ce fragment aura été rapproché du chapitre 8 au moment où a été faite la compilation qui a donné naissance à la seconde épître.

En ce qui concerne la composition des évangiles, M. Moffat se rallie à la théorie des deux sources et à celle de la priorité de Marc. En opposition sur ce point avec un grand nombre de critiques modernes, il se prononce contre l'utilisation de la source Q par Marc. Il prend plus énergiquement encore position contre la thèse de la dépendance de Luc par rapport à Mathieu.

Ce qui précède montre suffisamment l'importance que nous attachons au traité de M. Moffat. Il prendra certainement sa place dans le petit groupe des livres indispensables à tout critique du Nouveau Testament[1].

Maurice Goguel.

1) Notons ici en vue d'une seconde édition, quelques petites taches. La division en paragraphes, très utile pour permettre au lecteur de s'orienter, l'aurait été plus encore si elle avait été reproduite dans la table des matières. Dans cette division se sont glissées quelques erreurs : p. 225 et 233, deux para-

A. Harnack. — **Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien**. — Leipzig, Hinrichs, 114 p. in-8°, 1911.

On n'a pas oublié l'attention excitée, voilà cinq ans, par la publication du plaidoyer de M. Harnack : « Luc médecin », en faveur de cette thèse traditionnelle : l'auteur du 3e évangile et du livre des Actes (nous l'appellerons Luc par convention, sans fixer son identité), serait bien ce Luc médecin, ce compagnon de Paul qui écrit *nous* dans les Actes des Apôtres en racontant les voyages qu'il a faits avec le grand missionnaire. La plupart des critiques libéraux croyaient le rédacteur originaire du « journal de voyage » distinct de l'auteur définitif du livre des Actes entier. Ils n'abandonnèrent pas leurs positions. Nul argument bien pressant, pensaient-ils, ne les en délogeait. M. H. faisait grand cas, il est vrai, de l'unité de langue des parties du livre des Actes qui viennent de la source « Nous », (le journal de voyage), et des autres parties du même livre? Mais ne sait-on pas que Luc n'a pas accoutumé de transcrire ses documents comme un copiste à la ligne, sans leur faire subir quelque apprêt rédactionnel et sans le récrire plus ou moins ?

Précisément M. H. revient, dès le début de cette brochure nouvelle, sur cette question de plus ou de moins. Luc a retouché, dans le 3e évangile, les parties qu'il a empruntées à la source des Sentences, celle qu'on appelle en Allemagne *die Quelle*, Q. Or, d'après le compte qu'en a dressé le savant auteur, « des 260 mots qui sont propres, dans le Nouveau Testament, à l'évangile lucanien, il s'en trouve au plus trois qui se rencontrent aussi dans les parties de son œuvre provenant de Q » (p. 2). M. H. est très heureux, et nous le comprenons aisément, qu'un helléniste néotestamentaire aussi universellement estimé que

graphes qui se suivent sont numérotés l'un et l'autre 3 ; p. 580, il faut lire § 12 pour § 11. Les titres courants en haut des pages n'ont pas été mis avec un soin suffisant. A la page de gauche, il y a tantôt le titre du volume, tantôt celui du chapitre, à la page de droite, tantôt le titre du chapitre, tantôt celui du paragraphe ou d'une section du paragraphe. Nous avons relevé quelques fautes d'impression : p. 304, *Vigoroux* pour *Vigouroux* ; p. 218 *genauenen* pour *genaueren* ; p. 531, *12, 37* pour *12, 38*, *1910* pour *1911* (date de publication du volume de Merx sur le IVe Évangile). Les tables historiques mises en tête du volume et qui vont de 230 avant J.-C. à 360 après ne sont pas d'une utilité évidente.

l'est M. J. H. Moulton soit sensible à ses arguments et les confirme par de nouvelles observations stylistiques.

Seulement cela ne tranche pas la question. Si, en effet, l'auteur du 3e évangile et des Actes a moins retouché les parties empruntées à Q que celles qu'il a prises à d'autres documents, et notamment à la source Nous, ne serait-ce pas que Q rapportait des paroles du Seigneur, objet, chacun le sait, d'un plus grand respect que des éléments de pure narration? Au contraire, il a pu retoucher avec une application particulière les parties empruntées, dans les Actes, à la source Nous, et par suite leur donner au plus haut degré la couleur propre — je ne dirai pas de son style habituel, on ne l'y trouve guère, — mais de son vocabulaire, précisément parce qu'il souhaitait rendre plus complète la confusion escomptée par lui entre l'auteur du journal de voyage parlant à la 1re personne, le compagnon de Paul authentique, et lui-même, rédacteur de l'ouvrage total, qui n'introduit nulle part le narrateur à la forme « Nous » comme un personnage nouveau, étranger. Simple supposition, elle en vaut une autre. Elle expliquerait comment, d'après M. H., nulle part plus que dans le journal de voyage, les stylèmes propres à Luc ne se sont accumulés davantage, nulle part, non plus le compilateur ne se serait autant acharné, dans le but de pseudo-identification indiqué plus haut, à récrire le texte transmis par sa source, tout en lui laissant d'ailleurs ce caractère un peu abrupt de notes de voyage qu'il avait, pour ses fins, intérêt à conserver. Qui a étudié avec soin les procédés de rédaction de Luc dans le 3e évangile ne trouvera rien, dans cette solution, qui puisse énormément l'étonner. Ici, au reste, avouons-le, les possibilités se balancent et nulle conclusion ne s'impose.

Ce qui demeure, c'est la profonde différence du ton, de l'allure des notes de voyage et de tout le reste de l'œuvre lucanienne. C'est en même temps, la difficulté quasi insurmontable de reconnaître un compagnon de Paul dans ce chrétien de la seconde ou troisième génération qui, à lire son récit de Pentecôte, ne paraît même plus comprendre le phénomène un peu plus tôt si répandu de la glossolalie, — dans ce curieux de documents, critique à ses heures, qui, si l'on lit le texte du 3e évangile avec les yeux clairs de Wescott-Hort et de tant d'autres, a conservé dans le récit de la Cène, d'après une source ancienne, une version du dernier souper de Jésus bien plus archaïque et théologiquement plus discrète que celle qui paraît devoir son succès au génie syncrétiste et visionnaire de Paul.

Je n'appuierais peut-être pas autant que certains font sur l'opposition

qui apparaît entre le Paul des Épîtres et le Paul des textes. Certes, l'argument n'est pas sans valeur, mais la pénétration de M. H. a beau jeu à découvrir l'exubérante et pas toujours très logiquement cohérente psychologie de Paul. N'y aurait-il pas profit pour tous à tenir un compte plus habituel de cette prodigieuse complexité?

La question de date des écrits lucaniens reste étroitement liée aux questions d'auteur. M. H. la résout toujours, — toujours depuis quelques années, — par un retour en arrière très accentué. Les Actes des apôtres seraient antérieurs à la mort de Paul, puisqu'ils ne disent mot de la fin d'un procès qui venait d'occuper l'attention durant tout le dernier quart du livre. C'est s'appuyer sur l'argument du silence dans toute sa fragilité. Et c'est se contraindre à situer l'évangile de Luc entre 60 et 62! M. H. n'hésite pas. L'évangile rend témoignage qu'il n'a pas été écrit après la catastrophe juive de l'an 70. Par quelles raisons soutenir cela? J'en relève une qui m'a surpris comme si elle était un lapsus : « Das Siegel aber auf die Tatsache, das Jerusalem noch nicht zerstört ist, ist v. 28 [Lc c. XXI] : « Wenn dieses anfängt zu geschehen, so sehet auf und hebet eure Häupter auf, weil sich eure Erlösung naht. » Alles steht also noch bevor und alles spielt sich in Kürze ab » (p. 86). De la perspective attribuée à Jésus comment, en l'espèce, peut-on conclure à la perspective réelle du rédacteur et à la date de la rédaction?

Autre conséquence : il faut avancer jusqu'en l'an 60 le second évangile, que le 3e utilise. Le célèbre auteur de la « Chronologie » chrétienne n'y manque point. Marc, quand il rencontra Luc auprès de Paul captif aurait pu lui donner déjà une idée d'une narration évangélique essentiellement identique à ce qui fut plus tard présenté à l'église comme l'évangile de Marc. Luc n'en aurait donc pas connu encore la rédaction définitive, Marc ayant ajouté par la suite quelques modifications à son œuvre. L'hypothèse est utile au laborieux échafaudage de la nouvelle chronologie de M. Harnack. Mais ne serait-elle pas, aussi, gratuite? — Le premier évangile serait né quelques années seulement plus tard. Tout est rajeuni ; sera-ce d'une jeunesse éternelle?

Je m'en voudrais beaucoup de sembler ou juger trop vite quelques opinions d'un tel maître ou m'arrêter trop longuement, d'autre part, à une étude qui voudra sans doute être directement lue par tous ceux qui se sont entendus depuis de si longues années à reconnaître l'érudition royale de l'auteur.

Firmin NICOLARDOT.

A. Bouché-Leclercq. — **L'intolérance religieuse et la politique.** — 370 p., in-12. Paris, Flammarion, 1911.

Voici un volume de la « Bibliothèque de philosophie scientifique ». M. B.-L. y étudie, avec toute la compétence que lui donne sa longue habitude de dominer les sujets les plus ardus de l'histoire religieuse, le régime des cultes dans la Rome antique, ou, plus précisément, cette attitude intolérante des empereurs à l'égard du christianisme, qui s'oppose singulièrement à la liberté dont jouissaient alors les autres religions. Tout s'explique si l'on prend garde à la profonde justesse de cet apparent paradoxe : c'est l'intolérance chrétienne qu'ont persécutée les empereurs. Sans doute le judaïsme répugnait, lui aussi, à toute alliance avec les cultes officiels, à toute sympathie, même, avec la vie romaine. Mais le judaïsme était toléré « dans les limites de la race ». Le christianisme n'avait pas l'excuse d'être une religion nationale : on ne pouvait donc apercevoir d'où lui serait venu le droit de s'opposer, avec une intransigeance si entière, aux manifestations de la piété et du légalisme de tous. L'insociabilité chrétienne ne pouvait plus s'appeler la tare ou le privilège d'une race irréductible. C'était un ferment d'anarchie, travaillant la masse même du peuple romain. Car non seulement le christianisme, rebelle au syncrétisme religieux universel, plaçait ainsi ses membres en dehors de toutes les conditions normales de la vie romaine, mais, pire que le judaïsme, ses maximes tendaient à la diminution de la vie de famille comme à l'énervement de toute force organisée en autorité sociale. Des législateurs qui luttaient contre le mal du célibat généralisé, ne pouvaient pas reconnaître une alliée dans une religion qui faisait théorie d'estimer moins le mariage que l'état des vierges et des veufs. Même « l'antimilitarisme est bien dans la logique chrétienne » (p. 151), mais M. B.-L. est de ceux qui ne confondent point logique et réalité. Il sait et dit que le christianisme d'aujourd'hui n'est pas, à beaucoup près, aussi peu sociable que celui des premiers temps.

Pour reconnaître la solidité des idées générales et fort importantes que M. B.-L. met, dans ce volume, en si franche lumière, on n'en est pas dispensé d'exprimer, sur quelques points secondaires, des réserves de détail. Ainsi, l'on peut trouver heureuse cette description du monothéisme qui le présente comme un système de réduction et de concentration des démonologies archaïques (p. 2), mais si l'auteur fait de la substitution le fondement de la théorie des sacrifices dans toutes les

religions (p. 70), on pourra noter que la conception du sacrifice comme ordonné à un service alimentaire n'est pas partout à écarter. Tous les historiens admettront-ils l'identification, au reste simplement proposée, de l'empereur Tibère avec le proconsul qui abolit en Afrique les sacrifices humains? Bien des critiques libéraux ont tendance à ne plus croire que la condamnation proprement dite de Jésus ait été prononcée par un tribunal juif; le renvoi à Hérode, qu'il ait été, ou non, inventé par le troisième évangéliste, était ignoré des Passions contenues en Marc et en Mathieu; il n'a guère chance de répondre à un incident réel.

Il est un point surtout où plus d'un lecteur se sentira difficilement enclin à venir joindre la pensée de l'auteur. C'est la question des responsabilités dans l'incendie de Rome sous Néron. Sans nul doute, Tacite n'est point infaillible : il l'a trop prouvé lorsqu'il s'est fait l'écho de contes franchement ineptes sur l'histoire et les mœurs des Juifs. Mais lorsqu'il s'agit de rejeter sur Néron la responsabilité de l'incendie de Rome, l'opinion de Tacite — M. B.-L. la trouve, à raison, fort claire (p. 124, ll. 19 ss.) — n'est ni négligeable, ni isolée, et raisonner là-contre au nom de vraisemblances est un jeu que chacun reconnaît pour dangereux. En tout cas, même si l'on était incliné à innocenter le tyran, on ne se croira pas facilement autorisé à incriminer les chrétiens, serait-ce deux ou trois chrétiens et fût-ce uniquement d'avoir pu contribuer à propager un incendie allumé sans eux. Évidemment on ne saurait les croire tous *a priori* impeccables, et la plus vieille littérature chrétienne nous renseigne assez tristement sur les fautes, défauts ou vices de beaucoup d'entre eux. Mais, en l'espèce, il faudrait un indice positif de leur culpabilité. Je croirais difficilement, pour ma part, le trouver dans le texte de Tacite que M. B.-L. discute de si vivante manière. Les chrétiens sont accusés par Néron de quoi au juste? de l'incendie, ou, d'une façon plus équivoque, plus large et plus lâche, d'être les ennemis du genre humain? Il en est qui avouent. Soit! Mais qu'avouent-ils? être des incendiaires, ou être des chrétiens, c'est-à-dire, d'après l'équivalence admise par leur juges, de pernicieux ennemis de l'humanité? « Le mot que Tacite prête aux incendiaires, criant qu'ils avaient une autorité pour eux (*esse sibi auctorem*), au lieu de désigner Néron pourrait bien être l'exclamation de chrétiens qui pensaient obéir à la volonté de Dieu » (p. 133). Est-ce d'une bien coulante exégèse? Et « trois siècles » (p. 134) de tradition chrétienne comme de polémique adverse n'ont-ils pas complètement ignoré le crime chrétien?

Faut-il redire, après cela, que ce point ne saurait avoir pour nous

qu'un intérêt purement historique, et assez mince? Au contraire, il est très grave et très juste de répéter, comme le fait M. Bouché-Leclercq avec preuves à l'appui, que les persécutions dirigées contre les chrétiens ont été beaucoup moins continues et moins générales que la légende épique du Martyre ne s'est plu à les représenter. Légende qui se contredit elle-même, puisque presque tous les Actes authentiques ou non des Martyrs nous montrent les chrétiens empressés à recueillir les restes de leurs frères, ou accompagnant même les condamnés au supplice, ce qui cadrerait assez mal avec les conjonctures supposées d'une persécution implacable.

Chez l'éminent professeur et savant qu'est M. Bouché-Leclercq, la liberté absolue de l'esprit s'allie tout naturellement, en vertu de la logique même de ces dispositions profondes, au plus serein libéralisme. M. B.-L. ne veut pas nier « que la foi aux sanctions futures ne soit, pour la moyenne humanité, le fondement le plus assuré de la morale, et que la plupart de ceux qui s'en détachent n'en retrouvent pas l'équivalent dans l'impératif catégorique » (p. 360). Ce qu'il demande, en conclusion de ses considérations très pénétrantes sur le sujet étudié, c'est qu'on ne poursuive plus, de gauche ni de droite, « l'idéal chimérique de la concorde réalisée par une orthodoxie » (p. 363).

F. Nicolardot.

C. Guénin. — **La déesse gallo-romaine des eaux**. — Brest, 1910.

En une cinquantaine de pages, M. C. Guénin a écrit une étude fort intéressante et fort utile sur la déesse gallo-romaine des eaux. L'énumération précise qu'il donne de tous les documents relatifs à son sujet peut rendre de grands services. Les relations curieuses qu'il établit entre la fréquence du culte de la déesse des eaux en Gaule et le climat plus ou moins humide des diverses régions de ce pays attestent que l'auteur ne perd pas de vue les rapports qui ont toujours existé entre la religion des peuples et les conditions matérielles de leur existence. L'opuscule de M. C. Guénin est une contribution à l'histoire des cultes païens de la Gaule, dont lui sauront gré tous les érudits qui s'occupent de cette histoire.

Mais pourquoi M. C. Guénin donne-t-il le nom de Vénus à cette déesse

gallo-romaine des eaux? Pourquoi même emploie-t-il le singulier? Ce n'est pas une seule déesse des eaux, c'est de très nombreuses divinités des eaux qu'ont adorées les Gallo-Romains. Pourquoi prétendre assimiler à la Vénus gréco-romaine les déesses que les Gallo-Romains appelaient Sirona, Damona, Vesunnia, Sequana, Icaunis, etc.? Pourquoi citer pêle-mêle, comme documents également relatifs au sujet traité, les très nombreuses statuettes en terre cuite de Vénus Anadyomène et des dédicaces aux Nymphae, aux Fontes? Est-il même certain que les images, en général grossières, de Vénus soient toutes des ex-voto, et que leur découverte atteste l'existence d'un culte en l'honneur de la déesse que les Romains hellénisés invoquaient sous ce nom?

Nous persistons à croire, d'accord avec M. Renel, que le culte proprement dit de la Vénus gréco-romaine a été extrêmement rare dans la Gaule romaine. Quant aux cultes des sources et des eaux courantes, cultes nombreux et variés, cultes qui s'adaptaient à toutes les contingences régionales et locales, leur étude constitue un problème tout différent. Cette étude, M. C. Guénin l'a grandement facilitée en écrivant son opuscule ; c'est de quoi il convient surtout de le féliciter et de le remercier.

J. Toutain.

Werner Elert. — **Prolegomena der Geschichtsphilosophie. Studie zur Grundlegung des Apologetik.** — Leipzig, Deichert, 1911, VIII-115 p. 2 M.

C'est un essai de mettre la philosophie de l'histoire au service de l'apologétique chrétienne, essai intéressant, loyal, sérieux, bien qu'il ne soit pas d'une lecture facile et qu'un effort tendu soit souvent nécessaire pour en suivre la pensée.

Après 3 p. d'une bibliographie consciencieuse, il commence par préciser les 3 tendances qui mènent à la philosophie de l'histoire : la 1re et la plus ancienne veut prouver expérimentalement et justifier par l'histoire un principe préconçu, soit une conception religieuse ou théologique (Augustin, Bossuet, Schlegel, Bunsen), soit des théories philosophiques (Machiavel, Bolingbroke), métaphysiques (Fichte, Hegel), morales (Kant) ou scientifiques (Spencer) ; la 2e tendance n'est que l'amplification ou le prolongement de ce penchant de l'histoire elle-même de sortir de la méthode simplement descriptive et de suivre une méthode géné-

tique, en cherchant ses motifs soit dans les influences de la nature extérieure (Montesquieu, Herder, Buckle), soit dans la nature psycho-physiologique de l'homme (Taine, Lazarus, Steinthal) ; la 3e résulte du désir de se rendre compte des prémisses que la théorie de la connaissance impose à l'historiographie (Droysen, Bernheim, Windelband, Rickert, Grotefeld, Simmel, Lindner). Ces tendances interdiront à l'avenir à toute philosophie de l'histoire d'être une simple histoire universelle à allure philosophique. Quels problèmes aura-t-elle donc à résoudre? Elle aura (p. 25) à expliquer le sens de l'histoire, non seulement ses causes (monisme mécanistique), mais aussi ses buts (monisme téléologique), et à prouver l'existence et la durée de lois historiques (*Gesetzmässigkeit*). De là les divisions du livre :

Après la fixation des problèmes (génétique, systématique), et de la tâche (explication de l'histoire), il s'agit de demander à la théorie de la connaissance les principes de cette explication, c'est-à-dire les causes et les buts, qui sont les sources de 2 sortes de monisme cosmologique et le développement de la notion de dépendance ; car « explication est preuve de dépendance » (p. 47). Or, comme quelques phénomènes ne peuvent s'expliquer par une cause mécanique, force nous est d'y joindre une cause finale. Mais aucune théorie de la connaissance n'autorise une différence d'évaluation entre la téléologie immanente et transcendante ; donc dualisme irréductible entre les 2 causes.

En conséquence, quelle est la possibilité formelle de la philosophie de l'histoire? Elle ne saurait être moniste au point de vue exclusivement immanent, ni résulter d'une combinaison de mécanisme causal et de téléologie immanente, ni enfin s'édifier sur une téléologie purement transcendante ; elle doit naître de la combinaison d'une conception mécaniste avec la téléologie transcendante.

Quant à la possibilité matérielle (*inhaltlich*), c'est-à-dire à la conquête de la transcendance, on dira d'abord que toute preuve de cette dernière doit être précédée de la preuve de sa réalisation (*Innewerden*) dans le sujet. En d'autres termes, nous ne pouvons concilier la transcendance avec l'histoire phénoménale qu'en réussissant à la présenter comme une unité consciente (*Bewusstseinskomplex*) nettement délimitée et au contenu bien déterminé. Or, la religion prétend constituer un tel *Bewusstseinskomplex*. La question sera donc : comment prouver la vérité de cette prétention d'une part, et d'autre part comment donner à la religion un contenu précis et transcendant (*inhaltliche Bestimmtheit der Transzendenz*), tel que l'exige la philosophie de l'histoire? L'auteur

discute les principales méthodes employées pour atteindre ce but : la méthode noologique d'Eucken, qui obtient bien une transcendance finale, mais ne réussit pas à expliquer (*gerechtwerden*) avec elle le cours concret de l'histoire ; la combinaison de l'histoire religieuse avec la psychologie religieuse, comme l'ont tentée Siebeck et Troeltsch, sans parvenir d'ailleurs à nous donner la sécurité transcendentale nécessaire pour asseoir l'histoire de la philosophie. Ce que toutes ces méthodes ne peuvent donner, l'auteur affirme le trouver dans l'apologétique chrétienne. Ses conclusions sont suggestives : on a quelque peine à le suivre, mais l'effort que l'on fait n'est pas vain et fait penser et calme l'esprit. Car si l'obscurité semble envelopper le livre, on arrive à la clarté en ne se laissant pas rebuter par les apparences.

TH. SCHELL.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

A. T. Robertson. — **Grammaire du grec du Nouveau Testament**, traduite sur la seconde édition par E. Montet. Paris (Geuthner), 1911, in-8°, xvi-298 p. (7 fr. 50). — Il serait bon d'avoir en français un manuel où l'on trouverait indiqués les formes et les emplois qui caractérisent la langue du Nouveau Testament. Avec son sens de ce qui est utile, M. Geuthner, l'actif éditeur qui a pris déjà tant d'excellentes initiatives, l'a compris. Malheureusement, il a été pour une fois induit en erreur. La préface du traducteur nous apprend que cette grammaire a eu quatre éditions en anglais, qu'elle a été traduite en allemand et en italien, qu'on la traduit en hollandais et en espagnol : auprès de certains publics les pires livres ont le meilleur succès.

Au lieu de marquer ce qui est propre à la langue du Nouveau Testament en général et de définir les particularités de chacun des ouvrages, M. Robertson a eu l'idée singulière de donner à propos du Nouveau Testament une espèce de grammaire comparée du grec. Or, il ignore la grammaire comparée. Les formes sanskrites citées sont barbares, au moins à en juger par la traduction examinée ici. Les explications sont puériles, inintelligibles ou fausses ; c'est un ramassis d'observations prises de ci de là sans système et sans ordre et que l'auteur n'a le plus souvent pas comprises. Ainsi p. 39, à propos de la déclinaison des noms en ᾱ, on lit ceci : « Le latin a le génitif pluriel *um* et *orum* (sic). L'*a* long du sanscrit *ām* est devenu ω et *m* est devenu ν. Cet ω, contracté avec la voyelle du radical ᾱ, donne ῶν. Mais la philologie moderne (comp. Brugmann, *Griechische Grammatik*, 3e éd., p. 236) considère plus vraisemblablement ων comme étant la terminaison grecque originelle. » M. R. ne se doute manifestement pas de la question, du reste très simple et bien éclaircie, des génitifs pluriels du type ἡμερῶν ; le renvoi à M. Brugmann ne répond à rien. Et l'on peut défier un lecteur quelconque d'expliquer ce que veut dire le passage cité où l'on entrevoit beaucoup d'erreurs confuses, mais où rien n'est intelligible. — Voici un autre spécimen de la manière de M. R., p. 41 : « La terminaison originelle de l'ablatif singulier, en sanscrit, était *t* ou *d*, et il est possible qu'elle apparaisse dans οὐρανό-θε et dans la terminaison adverbiale -ως (τ). Mais ces deux exemples s'expliquent, selon plusieurs philologues modernes, par des raisons phonétiques. De même le latin *tus* (*caelitus*), l'ombrien *tu* (hors de), l'anglo-saxon *ut* (angl. *out*, hors de). » On apprendra p. 66 qu'il y a en grec moderne un participe parfait à redoublement, p. 123 que le russe a encore huit formes de cas ! M. R. explique sérieusement, p. 127, que « l'absence effective de cas en hébreu

aurait, dans une certaine mesure, accentué cette tendance » (la tendance à fusionner les cas) ; sur quoi le traducteur d'enseigner en note que l'hébreu a eu des cas (à une époque préhistorique) et qu'il y en a quelques traces dans l'Ancien Testament.

La traduction est naturellement digne de l'œuvre. En voici quelques passages : p. 22. « Les livres du Nouveau Testament représentent la langue parlée, non par des hommes qui n'étaient à aucun titre illettrés, quoique quelques traces de ce genre puissent être discernées dans la 2ᵉ Epître de Pierre et dans l'Apocalypse ». — P. 23. « Le grec moderne parlé témoigne, en ligne directe, d'un développement qui part du grec parlé du Nouveau Testament. Une lumière est ainsi rétrospectivement répandue, et rend, à tous égards, les plus grands services. Le courant commun du langage parlé va s'écoulant ». — P. 57. « J. H. Moulton lui fait des objections tirées de l'évidence des papyrus » (M. Montet ignorerait-il la valeur du mot anglais *evidence* ?). — P. 123. « Il y a huit cas bien définis en sanscrit, la plus ancienne de ce groupe de langues ». — P. 129. « L'usage de la forme nominative comme vocatif est réellement un vocatif et est traité sous ce cas », et plus loin, à propos du vocatif : « C'est le cas de l'adresse et il est justifié dans l'usage, quoique ce ne soit pas strictement un cas, en tant que forme... Il n'est pas distingué du nominatif, sauf au singulier, et pas toujours même. Quand il est ainsi distingué en sanscrit, ou bien il est le radical simple, ou bien l'accent est changé. De plus, le vocatif n'est pas une partie inhérente de la phrase ; et enfin, quoique sans terminaison casuelle, il doit être traité comme un cas au point de vue pratique de la syntaxe. » — P. 261. « Les Grecs n'avaient pas seulement de délicates nuances de pensée et de sentiment ; ils aimaient à les exprimer dans la phrase au moyen de la particule... Le grec du Nouveau Testament ressemble plus à l'anglais, et laisse manifester par le lecteur lui-même la plus grande partie de l'émotion ».

A. Meillet.

Prof. Dʳ Heinrich Rinn. — **Dogmengeschichtliches Lesebuch**. Un vol gr. in-8ᵒ de xii et 511 pages. Tubingen, J.-C.-B. Mohr. — 1910. Prix : 10 Marks. — C'est un bien précieux instrument de travail que M. Rinn offre aux étudiants allemands, et à tous ceux qui s'occupent d'histoire chrétienne. En 1903 l'auteur avait publié un recueil de textes destiné à faciliter l'étude de l'histoire ecclésiastique ; dans ce nouveau recueil, publié, comme le précédent, *en collaboration avec le pasteur Jungst*, c'est à l'histoire du dogme que se rapportent les textes cités.

Il ne s'agit pas ici cependant d'une collection de textes présentant une certaine étendue, tels que la Didaché ou le Canon de Muratori ; il s'agit plutôt d'une tentative intéressante pour écrire une histoire des dogmes, uniquement à l'aide de citations reliées par un texte extrêmement sobre, et souvent même présentées au lecteur sans autre lien que les titres qui introduisent les cha-

pitres ou les paragraphes. Les texte ainsi réunis sont de longueur très variable; parfois ils représentent plusieurs pages, et parfois quelques lignes à peine; le plus souvent ils sont composés de phrases fort habilement agencées de façon à former un ensemble cohérent.

Cette méthode a ses avantages, surtout lorsqu'il s'agit d'exposer la marche d'une discussion, la genèse d'un dogme; et il faut reconnaître que M. Rinn en fait un magistral usage. Qu'on lise en particulier les pages consacrées aux controverses christologiques qui vont du concile de Nicée au concile de Chalcédoine (pages 117-149 et particulièrement 134-149), on sera frappé de leur richesse documentaire, et de la belle ordonnance des matières. Mais par contre les inconvénients sautent aux yeux dès que l'auteur se trouve en présence d'un grand ensemble dogmatique à reconstruire. La pensée de St Augustin, et plus encore de Calvin, ainsi réduite en miettes, paraît un peu amoindrie, si habilement que ces miettes puissent être agglomérées (voir en particulier les textes de Calvin relatifs à la Sainte-Cène, p. 461 et ss.).

D'autre part, les textes peuvent perdre quelque chose de leur individualité par le fait qu'ils se trouvent englobés dans des ensembles artificiels; parfois aussi leur brièveté même leur enlève de leur valeur, en faisant mieux apparaître qu'ils sont là non point comme représentant une pensée ferme, mais souvent à cause d'un seul mot, lequel s'y trouve peut-être fortuitement.

Nous en trouvons un exemple caractéristique dès le premier paragraphe consacré aux Pères apostoliques. Sous ce titre : *Christ est appelé Dieu*, nous lisons deux textes, l'un de la Didaché, l'autre de la IIe épître de Clément Romain : « Que la grâce vienne; que ce monde passe. Hosannah au Dieu de David » et « Frères, nous devons penser au sujet de Jésus-Christ, comme au sujet de Dieu (ou d'un dieu = ὡς περὶ θεοῦ)... » Outre qu'il n'est peut-être pas exact d'interpréter la formule *le Dieu de David* comme désignant Jésus-Christ, et de voir dans le texte par où s'ouvre la IIe de Clément Romain, une formule dogmatique, il est bien permis de dire que ces phrases arrachées à leur contexte donnent une idée absolument inexacte des écrits auxquels elles sont empruntées. Cela est surtout vrai pour la première qui n'a absolument aucun caractère dogmatique.

***

Quoi qu'il en soit de la méthode, le plan de l'ouvrage est des plus judicieux. Une première partie est consacrée à la période qui a précédé l'élaboration du dogme proprement dit, depuis les Pères Apostoliques (parmi lesquels on ne sait pourquoi Ignace d'Antioche a les honneurs d'un chapitre spécial) jusqu'au Montanisme. — Une seconde partie expose le développement du dogme catholique sous l'influence alexandrine, c'est-à-dire jusqu'à Augustin exclusivement.

On peut se demander s'il n'y a pas quelque excessive parcimonie à réserver à cette double étude 160 pages seulement, alors qu'il y en a également 160 pour la seule troisième période consacrée à Augustin et à la scolastique. La

quatrième est consacrée à la Réformation. On jugera peut-être dans certains milieux que 160 pages également pour Luther, Zwingli, Melanchton et Calvin, c'est vraiment disproportionné avec l'ensemble du volume. Mais il ne faut pas oublier que, sans vouloir être un *manuel* au sens strict du terme, ce livre est surtout destiné aux jeunes théologiens protestants de l'Allemagne.

Enfin une cinquième partie, très courte, est consacrée au développement du dogme catholique depuis la Réforme jusqu'au concile du Vatican. Elle est due en entier à la plume de M. Jüngst, le collaborateur de M. Rinn, et elle lui fait le plus grand honneur, car il n'était pas facile de choisir dans la masse des bulles, encycliques etc. M. Jüngst aura seulement peut-être péché par discrétion : il aura été trop bref.

Il suffit d'exposer les grandes lignes de ce plan, pour y reconnaître l'influence de Harnack, et surtout de Loofs, auquel l'auteur se réfère plus volontiers.

∴

Telle est la belle œuvre, et méritoire, certes, par le labeur qu'elle suppose, que nous donne M. Rinn. Tous ceux qui s'occupent d'histoire des dogmes et n'ont pas le temps ou les moyens de courir constamment aux sources originales, lui en seront reconnaissants.

Cependant, puisque le livre n'est ni ne peut être destiné à un public très étendu, il est permis de se demander si l'œuvre n'eût pas été plus utile encore en nous donnant les textes eux-mêmes plutôt qu'une traduction en allemand[1]. Sans doute les traductions sont remarquablement exactes. Nous avons vérifié un grand nombre de textes soit grecs, soit latins, soit français, sans trouver une seule erreur (pourquoi seulement l'auteur n'a-t-il pas soin d'indiquer lorsqu'il abrège ou saute des incidentes? Cf. le texte de Clément Romain sur l'Église, p. 7); mais la meilleure des traductions ne vaut pas un texte.

Que d'artifices d'ailleurs il faut employer pour être fidèle! Ici, il faut reproduire le mot primitif entre parenthèses à côté du mot allemand, et là il faut germaniser le mot grec. N'est-il pas à croire que le lecteur qui sait ce que c'est que « die Aeonen » et « die Usien » aurait su ce qu'étaient οἱ αἰῶνες et αἱ οὐσίαι? Et peut-être aurait-il préféré avoir le texte original?

Quoi qu'il en puisse être de ces quelques réserves, la *Revue* ne peut que recommander un livre des plus utiles, et dont l'auteur, avec une trop rare modestie, va au devant de la critique et sollicite les observations. — Peut-être trouvera-t-il malgré tout que nous avons un peu abusé de la permission si généreusement octroyée.

A.-N. Bertrand.

1) M. R. ne fait qu'une exception : la *Confession d'Augsburg* est reproduite synoptiquement en latin et en allemand.

O. Schmitz. — **Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments**, 321 p. in-8, Tübingen, 1911. — La dualité qu'annonce le titre est justifiée par l'ouvrage.

La première partie, à laquelle sont consacrées près de 200 pages, est une consciencieuse, minutieuse étude de l'idée de sacrifice dans les monuments littéraires du judaïsme postérieur. Le sacrifice n'est plus, à cette époque, conçu aussi naïvement que jadis ou considéré comme un don. On sait qu'il est nécessaire. On n'éprouve nul besoin d'expliquer pourquoi. C'est un legs du passé, legs plus estimé des uns, tels les écrivains des Jubilés, de la plus vieille partie juive des oracles sibyllins et des deux premiers livres des Machabées, plus rabaissé par d'autres, comme il arrive dans le quatrième livre de la Sibylle. La Sagesse garde pour lui une estime moyenne. Le rabbinisme et Philon se rapprochent, mais en sens inverse, des côtes extrêmes, et c'est naturellement Philon qui penche du côté de l'indifférence. L'analyse de ses idées sur le sujet n'avait jamais encore été faite avec autant de soin. Même en Palestine, la piété des pharisiens, si l'on en juge par les psaumes dits de Salomon, s'abstient prudemment de tenir le sacrifice pour le moyen unique et indispensable de réconciliation avec Dieu. M. Schmitz ne croit pas trouver dans le rabbinisme, l'idée de la valeur de substitution des victimes. Le texte de R. Benaïa (Bacher, *Agada* II, 541) que discute l'auteur (p. 113), ne se laisse pourtant pas aisément écarter.

Ce sont surtout les résultats de la seconde partie du travail qui prêteraient à discussion. Certaines attributions de textes sont assez peu sûres. Ainsi y a-t-il imprudence à ne pas nettement suspecter, comme parole authentique de Jésus, Mat. XII, 6 : « il y a plus que le temple ici », ou surtout Marc X, 45 : « le fils de l'homme est venu... donner sa vie en rançon pour beaucoup ». Mais de plus graves réserves s'imposent. La saveur de plusieurs paroles néotestamentaires sur le sang de Jésus n'est-elle pas plus forte et plus réaliste qu'il ne semble au goût de l'auteur? La conception de la mort de Jésus comme sacrifice n'apparaît pas dans Paul simplement sous la forme de quelque figures de langage. Qui croira que le sens de l'expression : dans mon ou son sang, est épuisé par l'idée de l'union au Christ glorieux? Les arguments allégués sont plutôt faibles : le petit nombre des comparaisons occasionnelles qui prêteraient à erreur, la place très secondaire de l'idée de sacrifice dans le judaïsme postérieur, la supposition que ce concept n'a pas dû jouer un plus grand rôle dans la vie intellectuelle ou morale de Paul avant sa conversion et enfin le caractère métaphorique de l'expression : sacrifice, quand Paul parle de son propre dévouement au Christ. Pour laisser de côté la première et la dernière raison dont la justesse ou la portée se laisse facilement apprécier, M. Schmitz voudrait-il admettre que les idées de Paul se pussent inférer d'un seul des milieux — car il y en a plusieurs — dans lesquels il ait grandi et vécu?

L'auteur a le droit, en philosophe, de reconnaître dans l'idée de sacrifice une

racine de dualisme religieux et l'on ne serait assurément pas autorisé à lui objecter que la prière, alors, souffre du même vice, s'il est vrai que la prière des plus grands orants n'est souvent que le suprême effort vers ou le suprême abandon à l'unité très profonde du sujet qui prie et de son Dieu. Mais le christianisme primitif ne tendait pas nécessairement à la pureté moniste qui ravirait tels de nos contemporains. Le Nouveau Testament, à l'envisager de ce biais, ne deviendrait pas plus facile à expliquer.

M. Schmitz est plus libre dans son appréciation de l'Ancien. Il reconnaît que la Loi n'a fait qu'accentuer le dualisme inhérent à l'idée juive du sacrifice, que cette Loi n'est elle-même qu'un compromis entre les tendances des prophètes, les prétentions sacerdotales et les traditions populaires, que la position de Philon aussi était un compromis, puisqu'il ménageait le culte sans plus en avoir besoin, et de même celle des Esséniens, lorsque, rejetant les sacrifices, ils gardaient les ablutions qui dérivaient du même principe. Le judaïsme postérieur n'est pas d'un bloc. La cassure entre ses divers éléments remonte plus haut que ne le souligne Bousset, et date de l'exil. Dès lors, le judaïsme était condamné à recéler des tendances diverses. Tout cela n'est pas très neuf, mais reste juste. Plus toutefois que dans ces vues générales ou dans la polémique avec Fiebig qui occupe presque toute la conclusion, le mérite de l'ouvrage consiste en ses patientes analyses, celles de la première partie surtout.

F. Nicolardot.

W. Baldensperger. — **Die älteste Aufenstehungskontroverse**. — Strasbourg, Heitz, 1909, 39 p. gr. in 8°, 2 M. — Très intéressante esquisse des progrès que la controverse fit faire à la foi chrétienne sur le point capital de la résurrection de Jésus. Cette résurrection une fois postulée par la nécessité même d'une foi qui voulait persister, se trouva appuyée sur des apparitions qui, d'après M. B., étaient probablement construites d'abord sur les schèmes généraux fournis par l'Ancien Testament : une lumière céleste, une voix d'en haut. Les adversaires avaient belle d'objecter le peu de consistance de ces preuves, ou peut-être de penser et dire que les disciples voyaient simplement l'âme en peine de leur maître : n'avait-il pas, avant vieillesse, fini par un trépas violent ? La foi répond en matérialisant de plus en plus les manifestations du mort. — « Pourtant, insistait-on, il gît dans son tombeau. — Non pas, répliquait l'apologétique, et elle créait le tombeau vide. — Mais quelle garantie, celle de femmes apeurées, de Madeleine la démoniaque ? — Des hommes aussi avaient visité le sépulcre abandonné. — On a enlevé le corps ? — Des gardes veillaient ! » Et les évangiles apocryphes de surenchérir, après Mathieu.

La croyance à la résurrection réagit naturellement sur la conception qu'on se fit de la vie du Christ. Des scènes comme celle de la marche sur les eaux, de la transfiguration, firent entrer la gloire céleste dans les cadres de l'histoire

mortelle, que magnifiaient également les récits toujours embellis d'exorcismes et de miracles.

La foi tardive au tombeau vide fixait sur Jérusalem l'attention des fidèles. Vers Jérusalem et vers la Judée fut ramenée de plus en plus la carrière du Galiléen. On le déprovincialisa. Marc connait déjà cette tendance. Mathieu et Luc placent le lieu de la naissance en la royale cité de Bethléem. Avec Jean, la prédication de Jésus achève de se judaïser.

Un appendice est consacré à discuter l'historicité, assez douteuse, en effet, de la découverte du tombeau vide.

F. Nicolardot.

E. Jacquier. — **Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne.** t. I, Paris, Gabalda, 1911, 450 p. in-12°, 3 fr. 50. — C'est une histoire du Canon néotestamentaire. Ce nouveau volume du très consciencieux travailleur qu'est M. l'abbé Jacquier reste digne de ses aînés. Comme eux, par ses conclusions toujours en accord avec l'orthodoxie romaine la plus scrupuleuse, il sera peut être plus utile à l'intérieur des séminaires qu'au dehors, mais la richesse et la claire distribution des informations empêcheront sûrement, néanmoins, qu'on ne le tienne pour négligeable. Chacun pourra lire avec curiosité l'étude soignée qui est consacrée aux décisions du Concile de Trente sur le Canon et sur « l'authenticité » de la Vulgate (p. 382-398). On n'apprendra pas non plus sans intérêt qu'actuellement quelques critiques catholiques considèrent comme peut-être pseudépigraphe la seconde épître de Pierre (p. 422).

F. N.

E. Montet. — **De l'état présent et de l'avenir de l'Islam.** — Six conférences faites au Collège de France en 1910. Un vol. in-8° de 157 pages. Paris, Geuthner, 1911. — L'auteur, en traitant ce sujet qui lui est familier, a visé à atteindre un public très large. Ses conférences sont d'une lecture agréable. Elles donnent sur la statistique de l'Islam, sa propagation, l'antagonisme des sunnites et des chiites, le culte des saints musulmans, les confréries religieuses, les tentatives de réforme de l'Islam, enfin l'avenir de l'Islam, des notions suffisamment précises et que tout le monde chez nous devrait posséder. Un intérêt particulier se dégage de ces pages par le fait que l'auteur a personnellement exploré les pays maghrébins et qu'il en parle avec une vive sympathie. Sur le point si souvent discuté de l'avenir de l'Islam, M. Montet est optimiste ; il ne doute pas que de bons rapports ne s'établissent de plus en plus entre Européens et masses musulmanes à la condition qu'il ne soit pas touché à la religion. La formule est pratique en ce qu'elle reconnait la puissance morale de l'Islam et écarte tout espoir de conversion. Mais elle ne constitue qu'un palliatif. Comme règle politique, son insuffisance apparaîtra bientôt, car elle n'exprime pas la réalité des faits. Quand, comme en Algérie,

on conserve leur statut aux musulmans, n'est-il pas forcé qu'à la longue ils en pâtissent ? La lutte n'est plus entre Islam et Christianisme, mais entre Islam et civilisation moderne. La vérité, et il y a aujourd'hui assez de musulmans intelligents et instruits pour l'entendre, c'est que l'Islam devra s'adapter. Il devra subir à son tour l'usure nécessaire qui permettra de remettre aux mains de l'autorité civile nombre d'institutions encore régies par la loi religieuse. Voilà, croyons-nous, l'avenir que l'Islam doit envisager. D'autre part, ses procédés de propagande en Afrique centrale sont intolérables ; il ne peut prétendre y apporter « une civilisation supérieure » tant qu'il y maintiendra la polygamie et l'esclavage. Il eût fallu signaler au public intéressé — car cela lui coûte de nombreuses vies humaines et des frais excessifs — que l'un des agents les plus actifs de l'Islam en Afrique est l'Européen lui-même qui, soit dans les fonctions civiles soit dans les emplois militaires, donne toujours le pas au musulman sur le fétichiste. Le musulman est ainsi intronisé marabout par l'autorité supérieure.

R. D.

O. Baumgarten. — **Questions de foi (Glaubensfragen)**. — Tubingen, chez J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911, 68 p. — Cette brochure, qui contient trois conférences, appartient à une collection d'ouvrages de théologie ou d'histoire religieuse accessibles à tous. Aussi ne faut-il chercher dans cet opuscule qu'un exposé assez clair de questions — et de solutions — déjà familières, où s'affirment les intentions apologétiques et pratiques.

La première conférence traite des rapports de la foi et de la connaissance scientifique. Loin de s'opposer, comme le croient certains amis des sciences, et en particulier des sciences de la nature, elles constituent deux aspects inséparables de la réalité ; les lois scientifiques sont l'œuvre de Dieu. Quant aux miracles, ce ne sont que des expériences personnelles, où nous sentons immédiatement la puissance de Dieu : et la réalité ne dépasse-t-elle pas infiniment notre science ? D'ailleurs, dans son domaine qui se détermine de plus en plus, la foi comporte autant de certitude que la science.

Dans le second essai, il s'agit de la foi et de l'histoire. L'histoire touche à la foi, parce qu'elle critique les textes sur lesquels se fonde la foi chrétienne. Mais la religion n'a rien à perdre, au contraire, à ce que l'on montre son évolution. Il y a cependant un problème historique particulièrement délicat : c'est celui de la personne de Jésus ; non qu'il faille attribuer de l'importance à l'opinion suivant laquelle il n'aurait pas existé : mais le Jésus de l'histoire ne va-t-il pas contredire celui de la foi ? Non, car l'histoire bien comprise, nous permet, à côté de négligeables circonstances locales et temporelles, de dégager la personnalité véritable de Jésus. Mais si le présent seul importe à la foi, ne pourrait-on inversement négliger l'histoire ? Non, car la foi ne se transmet que de personnalité à personnalité, et c'est l'histoire qui nous fait

connaître la personnalité vivante de Jésus, à laquelle remonte toute vie religieuse.

L'Église et la vie contemporaine : voilà le sujet de la troisième conférence. On reproche à l'Église d'être l'ennemie de la civilisation contemporaine : il y a certes eu, de la part de l'Église, de l'hésitation à suivre le progrès; mais la civilisation moderne, surtout matérielle, est-elle donc sans défauts? L'Église voudrait l'élever vers des ambitions plus hautes. On l'accuse aussi, ce qui est plus subtil, d'entraver le développement de la personnalité religieuse : mais, chargée d'une fonction éducatrice, ne doit-elle pas enseigner à tous la même foi? Elle ne fait d'ailleurs que la proposer, car chacun se crée personnellement sa foi; mais l'Église représente un certain milieu religieux, qui est nécessaire.

Ce sont là, on le voit, les opinions et la pratique d'une raisonnable orthodoxie évangélique.

Jean L. Schlegel.

Havelock Ellis : **Études de psychologie sexuelle**, t. III, L'impulsion sexuelle, traduit de l'anglais par A. van Gennep. 1 vol. in-8 de 439 p. Paris, *Mercure de France*, 1911. — Analyse de l'instinct sexuel, amour et douleur, impulsion sexuelle chez les femmes : tel est le sujet de ces études. L'abondance des faits accumulés, des observations citées, des opinions controversées, témoigne de la conscience « scientifique » du Dr H. Ellis; mais elle sert plutôt à masquer qu'à mettre en évidence les quelques idées sous-jacentes. L'auteur lui-même ne prétend pas que sa conception du processus soit nouvelle ni originale (Préface, p. v). Comme, d'autre part, il ne s'occupe pas du rôle, parfois si important, que le besoin sexuel peut jouer dans le culte et la croyance religieuse, nous ne voyons pas, en conclusion, quel est l'intérêt de ce livre pour l'histoire des religions. Son utilité pour la psychologie même se borne à la documentation.

H. Norero.

CHRONIQUE

NÉCROLOGIE

Felice Tocco : Nous avons récemment rendu un hommage attristé à l'un des savants qui honoraient le plus les études d'histoire religieuse médiévale, Charles Molinier. Presqu'en même temps disparaissait un maître qui s'était souvent rencontré avec Molinier sur des terrains où ne fréquentent que trop rarement les travailleurs désintéressés et impartiaux. Felice Tocco a été l'un des fondateurs de l'hérésiologie critique. Il a différé de Ch. Molinier en ce qu'il a plus que lui étudié les sectes dans leur vie doctrinale interne et non dans leurs rapports avec les tribunaux d'inquisition. Son maître livre est *l'Eresia nel medio evo* (Florence, 1884) ; on ne peut guère reprocher à cette belle œuvre qu'un certain flottement dans la définition initiale de l'*hérésie* et du *schisme*, mais, par le rapport étroit qu'il y établit entre le développement hétérodoxe et le mouvement intellectuel contemporain des grandes hérésies, F. Tocco fait rentrer celles-ci dans l'histoire de la pensée médiévale et supprime définitivement cette étrange classification héritée de Pluquet et de ses émules qui reléguait des créations comme le catharisme d'un Jean de Lugio ou la géniale apocalyptique d'un Joachim de Flore dans une sorte de cabinet tératologique de l'histoire religieuse. Il a su d'ailleurs montrer aussi les attaches intimement populaires des doctrines : le Joachimisme, dans sa source et dans son expansion, ne peut s'expliquer tout à fait que si l'on tient compte de l'activité prophétique des ascètes basiliens de Grande-Grèce aux xe et xie siècles. F. Tocco avait, outre l'*Eresia*, donné *Gli Apostolici e fra Dolcino* (1897) et une étude sur le procès des Guglielmites (1899) surtout d'après un ms. de l'Ambroisienne (A. 227, inf.) signalé par Mabillon, Muratori, médiocrement édité par Ogniben en 1867, et longuement analysé par Molinier (*Mission en Italie*, pp. 206-215). Dans ses dernières années, il avait consacré aux questions franciscaines plusieurs articles, réunis en deux volumes : *Studii Francescani* (1909), *La questione della povertà nel secolo XIV* (1910). Nous avons parlé ici du premier (t. LIX, p. 130) ; le second fournissait aux franciscanisants deux documents de premier ordre : la série des consultations données, à la demande de Jean XXII, par des cardinaux et des prélats, sur la question de la pauvreté absolue du Christ et des Apôtres : c'est la préparation de la bulle *Cum inter nonnullos* (1323) — et l'opuscule écrit par le franciscain Jean Peckham contre le dominicain Robert Kildwarby pour la défense de l'idéal de pauvreté séraphique. — Ce n'est là qu'une part de

l'œuvre que laisse F. Tocco, professeur ordinaire d'histoire de la philosophie à l'Institut d'études supérieures de Florence. Il a donné sur les doctrines kantiennes et sur la pensée de Giordano Bruno des études dont en Italie les partis intellectuels les plus différents reconnaissent l'impeccable valeur critique.

P. A.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1911-1912. — Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences, qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

I. *A l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses.*

M. Mauss : Le langage religieux et le langage laïque, les lundis, à dix heures et demie. — Explication des documents concernant les prestations religieuses, juridiques, économiques entre les clans (Amérique, Polynésie), les mardis, à dix heures et demie.

M. Ed. Chavannes : Le Bouddhisme en Chine, les lundis à trois heures un quart. — Textes relatifs à l'histoire du Taoïsme, les mercredis à trois heures.

M. G. Raynaud : Les premiers stades de l'évolution religieuse et la Moyenne Amérique précolombienne, principalement d'après les documents indigènes, les mercredis et samedis à cinq heures.

M. M. Zeitlin : Les cérémonies religieuses de la naissance, du mariage et de la mort dans l'ancien Pérou, les samedis à cinq heures.

M. A. Foucher : Explication de textes philosophiques de l'Inde, les mardis à deux heures un quart. — Études d'archéologie bouddhique, les mardis à trois heures et demie.

M. *Amélineau* : Explication du Livre des Morts (suite), les lundis à neuf heures. — Explication des textes de la pyramide de Pépi Ier (suite), les lundis à dix heures.

M. C. Fossey : La série des monuments appelés kudurru, les mardis et jeudis à cinq heures.

M. Maurice Vernes : L'Ancien Testament dans le Nouveau : V. L'Épître aux Hébreux, les Épîtres catholiques, les mercredis à trois heures un quart. — Recherches sur le prophétisme hostile au monopole du Temple de Jérusalem et aux privilèges du clergé lévitique, Samuel, Élie, Élisée, et explication de textes, les lundis à trois heures un quart.

M. Ed. Dujardin : L'utilisation par les Synoptiques des données de l'histoire juive du Ier siècle, les lundis à trois heures un quart.

M. Israël Lévi : Le culte juif aux environs de l'ère chrétienne, les lundis à quatre heures et demie. — A. Les nouveaux papyrus araméens d'Éléphantine. — B. Essai de restitution de l'original hébreu de l'Ecclésiastique (chapitres conservés seulement dans les versions grecque et syriaque) les lundis à cinq heures et demie.

M. Clément Huart : Explication du Coran, à l'aide du commentaire de Tabari, les mardis à quatre heures. — Le développement de la mystique

persane dans le Hadîqat-el-Haqîqa de Hakîm-Senâî, les mercredis à quatre heures et demie.

M. J. Toutain : Les antres sacrés à Rome et dans le monde romain, les jeudis à trois heures trois quarts. — La religion et les cultes à l'époque romaine dans l'île de Chypre, les vendredis à cinq heures.

M. H. Hubert : La mythologie irlandaise, les jeudis à neuf heures trois quarts. — Les monuments figurés de la religion des Gaulois, les samedis à onze heures.

M. Eug. de Faye : Hellénisme et christianisme : de l'influence du stoïcisme sur les écrits du Nouveau Testament, à propos de récentes études sur le sujet, les mardis à quatre heures et demie. — Histoire et étude critique du gnosticisme, de 180 à 250, les jeudis à neuf heures un quart.

M. Paul Monceaux : Les actes des martyrs du IIIe siècle, les lundis à deux heures. — Études pratiques : Les inscriptions chrétiennes datées de Rome et la chronologie des formules ou symboles, les mardis à dix heures trois quarts.

M. G. Millet : Recherches sur l'iconographie byzantine des grandes fêtes, les jeudis à deux heures un quart. — Études pratiques d'archéologie et d'histoire religieuse, les samedis à dix heures et demie.

M. Fr. Picavet : La persistance des doctrines philosophiques et théologiques du moyen-âge chez les philosophes et les théologiens du XVIIe et du XVIIIe siècle, chez Descartes, Malebranche et Thomassin, Leibnitz, Berkeley et Kant, les jeudis à huit heures. — Les formules et les doctrines philosophiques dans les livres canoniques et chez les chrétiens des trois premiers siècles, les jeudis à quatre heures et demie.

M. P. Alphandéry : Les croisades de pauvres (XIe-XIVe siècles), les lundis et les vendredis à cinq heures.

M. H. Génestal : Le « privilegium fori » en matière civile, les samedis à une heure et demie. — Le droit ecclésiastique de l'époque franque, les samedis à deux heures et demie.

M. L. Lacroix : Histoire de la constitution civile du clergé, les vendredis à trois heures.

M. J. Deramey : Les églises de la péninsule des Balkans, de Rhodes, de Chypre et de Crète du Ve au IXe siècle, les jeudis à deux heures et demie.

II. *A l'École des Hautes-Études. Section des sciences historiques et philologiques* :

M. Desrousseaux : Les lettres de saint Nil, les jeudis à dix heures et demie.

M. L. Finot : Explication du Râmâyana, les lundis à onze heures.

M. Mayer Lambert : Explication du livre des Nombres, les mardis à deux heures et quart. — Explication du livre des Psaumes, les mardis à trois heures et quart.

M. Isidore Lévy : Israël, la royauté, les mercredis à une heure et demie. — La littérature alexandrine, les mercredis à deux heures et demie.

M. Moret : Textes relatifs au mythe d'Osiris, les mercredis à cinq heures et demie.

M. Jean Psichari : Explication du texte grec de l'Apocalypse de saint Jean, les lundis à deux heures et demie.

III. *Au Collège de France* :

M. P. Casanova : Le traité de la souveraineté de Mawerdi, les lundis à quatre heures. — Les sectes hétérodoxes de l'Islam, les jeudis à quatre heures.

M. Clermont-Ganneau : Monuments sémitiques, les lundis et mercredis à trois heures et demie.

M. Sylvain Lévi : Étude de textes tokhariens : le Vinaya, les lundis à 10 heures. — Explication du Dharmapada, les vendredis à deux heures.

M. A. Loisy : Le sacrifice dans l'ancienne religion de Rome, les mercredis et samedis à dix heures et demie.

M. P. Monceaux : Le rôle de saint Augustin dans les monastères africains, les lundis à trois heures et demie. — Lettres de saint Augustin relatives à cette question, les mardis à neuf heures et demie.

M. Pelliot : Le Suvarnaprabhasasûtra, les mercredis à trois heures.

IV. *A la Faculté des Lettres* :

M. Denis : La Réforme dans l'Europe orientale, les vendredis à cinq heures.

M. Foucher : Explication de textes védiques, les lundis à deux heures et quart.

M. Guignebert : Lecture pratique du Nouveau Testament : les Évangiles synoptiques. — L'Eglise et l'État de Julien à Théodose, les mardis à deux heures et demie et les vendredis à cinq heures.

M. Ad. Lods : Histoire de la religion d'Israël, les mercredis à neuf heures demie. — Survivances des religions sémitiques primitives dans la civilisation israélite, les samedis à quatre heures un quart.

M. Picavet : Philosophie du Moyen Age. Influence des doctrines d'Ammonius Saccas et de Plotin, les lundis à quatre heures trois quarts.

M. Debidour : Questions religieuses françaises au XIXe siècle, les lundis à quatre heures. — Histoire du christianisme dans les temps modernes, les samedis à trois heures.

M. Mâle : L'iconographie religieuse du Moyen Age, les mercredis à dix heures.

M. Pfister : La papauté du début du Ve siècle à 1073, les jeudis à cinq heures.

M. Rebelliau : Le XVIIe siècle (1642-1685), les vendredis à dix heures et demie. — Littérature chrétienne du XVIIe au XIXe siècle. — Bibliographie, les mardis à cinq heures.

M. A. Thomas : Explication de la « Vie de sainte Foi », les mercredis à trois heures trois quarts.

M. Lichtenberger : La légende du Graal, les jeudis à deux heures.

Si, à cette énumération de cours l'on ajoute ceux, fort importants, qui sont

professés dans les écoles de caractère confessionnel, Institut catholique de Paris, Faculté libre de théologie protestante, École rabbinique, etc., l'on ne peut qu'être frappé de l'importance sans cesse croissante qu'occupe dans l'enseignement supérieur, tout au moins à Paris, l'histoire des religions. — Le mouvement s'étend à la province où les cours de MM. Nicolardot à Lille, Foucart à Aix-Marseille, Babut à Montpellier, etc. recueillent un plein succès. — Nous donnerons dans notre prochain numéro le programme des conférences du Musée Guimet qui ne nous est pas encore parvenu.

Conférences à l'Université de Genève. — Nous recevons le programme des cours publics et gratuits qui seront donnés pendant l'hiver 1911-1912 à l'Université de Genève. Parmi ces cours qui auront lieu le soir le lundi, le mercredi et le vendredi, nous notons tout particulièrement celui que professera notre excellent collaborateur M. A. Van Gennep, directeur de la *Revue d'ethnographie et de sociologie* : il traite en trois conférences de *la science comparée des religions*. 1re conférence (*lundi 20 novembre*) : Le développement, l'état actuel et la méthode de l'histoire des religions ; — 2e (*mercredi 22 novembre*) : La mentalité, les activités techniques et les institutions sociales des demi-civilisés. — Définition de l'ethnographie moderne ; ses progrès récents et sa méthode ; — 3e (*vendredi 24 novembre*) : Ce qu'il faut entendre par la science générale et comparée des civilisations : elle est encore en devenir et notre effort doit tendre à la construire sur des bases stables au cours du XXe siècle.

Notons encore que M. Félicien Challaye, professeur agrégé de philosophie, fera sur *l'Ame japonaise* deux conférences dont la première étudiera « l'influence morale des religions : Shintoïsme, Confucianisme, Bouddhisme ». Enfin M. Frank Abauzit, privat-docent à l'Université de Genève, qui a donné une traduction remarquée de *l'Expérience religieuse*, étudiera en deux conférences la « Morale de William James ».

P. A.

DÉCOUVERTES

Les fouilles d'Ophel. — Nous avons déjà donné quelques indications sur les fouilles poursuivies à Jérusalem, sur la colline du Temple, par une mission anglaise ayant à sa tête le capitaine Parker. Nous pouvons ajouter aujourd'hui que ces recherches, dont la préparation n'était peut-être pas suffisante, a trouvé sur les lieux mêmes le meilleur secours scientifique qu'on pouvait désirer, dans la personne du R. P. Hugues Vincent. Le savant palestinologue a non seulement contribué aux fouilles par sa science, c'est à lui qu'on doit la plus grande partie des relevés. Enfin, il s'est chargé de présenter les résultats archéologiques et, dans le numéro d'octobre 1911 de la *Revue Biblique*, il en

commence la publication. Cette étude est divisée en cinq parties : 1° la source dite fontaine de la Vierge dont on a relevé des traces de remaniements antérieurs à l'occupation israélite ; 2°) Le réseau des canaux et galeries en relation avec la source. La complication n'en était pas soupçonnée jusqu'ici. Le P. Vincent étudiera ensuite : 3°) le passage souterrain entre la fontaine et la crête d'Ophel ; 4° le tunnel-aqueduc de Siloé ; 5°) les cavernes funéraires, les séries céramiques et quelques trouvailles accessoires. Le syndicat qui a fourni les fonds de la mission publie d'autre part à Londres, par Horace Cox (*The Field*, Bream's Buildings) en double édition anglaise et française un compte-rendu des fouilles sous le titre : *Jérusalem souterraine*.

Le grand temple de Damas. — On sait qu'une enceinte, fort bien conservée, entourait le grand temple de Damas où l'on vénérait Hadad devenu Jupiter Damascenus. Une église chrétienne convertie ensuite en mosquée succéda au temple syrien.

A l'époque romaine, des rues à colonnades donnaient accès aux portes principales percées dans le mur d'enceinte. M. J. E. Hanauer (*Palestine Explor. Fund, Quart. Stat.*, 1911, p. 42-51) annonce la découverte de nouvelles colonnes et conclut qu'une grande rue allant de l'est à l'ouest, munie de colonnades, traversait de part en part l'ancienne cité. C'est une constatation que nous avions faite sur place et d'où nous avions conclu que l'entrée de l'enceinte actuelle vers l'est était entièrement de construction postérieure et ne renfermait pas, comme avait cru le constater Dickie, des éléments de l'époque romaine. M. Hanauer ajoute que d'autres rues venaient couper à angle droit la grande artère est-ouest et aboutissaient aux portes de la ville.

A propos du même ensemble, signalons la description donnée par M. A. J.-Reinach (*Revue archéol.*, 1911, I, p. 453 et suiv.) des mosaïques récemment découvertes dans la grande mosquée de Damas, notamment un arbre de Jessé.

Inscription lihyanite d'El-'Ela (Arabie). — Les PP. Jaussen et Savignac ont découvert dans leur dernier voyage en Arabie un sanctuaire lihyanite à Khirbet Khereibeh, un peu au nord d'el-'Ela, sur la frontière actuelle du Hedjaz et ils publient un texte lihyanite (*Revue Biblique*, 1911, p. 554 et suiv.) qui doit en provenir : « 'Abdwadd, afkal (prêtre) de Wadd, et son fils Sâlim et Zaydwadd ont consacré le jeune homme Sâlim pour être immolé (?) à Dhou-Ghabat. Son double bonheur ! » Cette mention d'un sacrifice humain serait fort curieuse. Cependant, le texte n'offre aucune certitude sur ce point et, d'autre part, le sens obtenu n'est guère satisfaisant. Le sacrifice humain n'est pas matière à développements épigraphiques et il s'accomplit avec rapidité. On ne conçoit pas un jeune homme consacré pour être immolé dans la suite. Nous préférons supposer que le terme ה[מ]צלת est une épithète caractérisant comme guerrier le jeune Sâlim, vraisemblablement

un esclave. La consécration au dieu serait simplement un acte d'affranchissement.

Un sanctuaire phénicien à Sousse (Tunisie). — M. Héron de Villefosse a présenté à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1911, p. 467-469, 470-480) un rapport de M. le chanoine Leynaud sur les fouilles pratiquées en établissant les fondations du nouveau clocher de l'église de Sousse. Dès 1867 on avait recueilli au même endroit nombre de stèles votives (Philippe Berger, *Gazette archéol.*, t. IX, p. 51 et 82) dont quatre sont conservées au Louvre. Les stèles offrent une représentation assez curieuse. « On y voit, figurés en relief, dit M. H. de Villefosse, trois piliers plats et unis, tantôt collés l'un contre l'autre, tantôt légèrement espacés l'un de l'autre ; celui du milieu est toujours plus élevé que les deux autres. » Quelquefois cette représentation est répétée deux fois dans le même encadrement. Il n'y a pas là, à vrai dire, de « triade ». Nous avons eu l'occasion de montrer que les trois pierres ou bétyles dressés sur une même base représentent une seule divinité, notamment d'après la stèle d'el-Kantara qui figure Saturne sous trois états dont deux sont connus par les textes : *Saturnus maximus* et *Saturnus senex*, et dont on pressent le troisième : *Saturnus puer* (*Notes de Mythol. syrienne*, p. 170 et suiv.). En même temps on été trouvées des urnes en terre cuite contenant « des ossements, probablement de volailles, calcinés dans quelques-unes, mélangés de terre et de charbon, quelquefois de sable jaunâtre. Une dizaine offrent des restes de moutons avec débris de dents et de coquillages. » Ce sont les résidus des sacrifices offerts qu'on laissait ainsi en contact avec la divinité.

Un autel de la Magna Mater en Afrique. — M. Toutain a publié (*Bullet. de la Société des Antiquaires de France*, 1910, p. 275-278) un autel trouvé à Djemila, l'ancienne Cuicul. La déesse est représentée en relief sur le devant de l'autel et assise, mais non accompagnée de lions. Inscription : [*M*]*atri Deum Magnae Aug*(*ustae*) *sac*(*rum*). (*C*)*aecilius Paulinus magister Dendrophororum flamen annuus curante C. Caecilio Ru*(*f*)*i*(*n*)*o v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *a*(*nimo*).

L'Héraion de Délos. — Les *Comptes rendus* de l'Académie des Inscriptions (1911, p. 423-424, p. 462-463) publient des extraits de lettres de M. Holleaux au duc de Loubat sur les fouilles profondes que M. Pierre Roussel, dont nous avons déjà signalé les découvertes au sanctuaire des dieux étrangers, a pratiquées dans ce qu'on appelait jusqu'ici le Sérapieion. Il a relevé, au-dessous des ruines de ce dernier temple, les traces d'un édicule et un amas d'offrandes de l'époque archaïque : vases, bronzes, objets en os et en ivoire. Des dédicaces très anciennes, en dialecte ionien, gravées sur un grand nombre d'offrandes attestent que l'emplacement était consacré non à Sérapis,

mais à Hêra. « Nous apprenons ainsi que le culte de Hera, établi à Délos sur la pente occidentale du Mont Cynthe, remonte à une époque assez reculée, au moins jusqu'aux VIII-VII siècles. Ce sont là des faits nouveaux, jusqu'à présent complètement ignorés, et dont la connaissance est due entièrement aux fouilles nouvelles. ».

Une singulière invocation à la Fortune Sainte. — La Fortune était, dans l'empire romain, invoquée en tout lieu. Clément d'Alexandrie (Protrept. IV, 51, 1) allait jusqu'à prétendre qu'on lui réservait une place dans les latrines : ἤδη καὶ τὸν ἀφεδρῶνα εἰλήφατε τῇ θεῷ. On en doutait généralement ; voir cependant Otto, dans Pauly-Wissowa, s. *Fortuna*. Une découverte de M. Vaglieri, au cours des fouilles heureuses qu'il poursuit à Ostie et que résume M. J. Carcopino (*Les récentes fouilles d'Ostie*, *Journal des Savants*, 1911, p. 448-468), apporte au texte de Clément d'Alexandrie la confirmation la plus nette. En dégageant les latrines de la caserne des Vigiles, M. Vaglieri trouva *in situ*, à peu près au milieu du carré que forment les quatre côtés de la fosse, un cippe de marbre portant la dédicace suivante : *C(aius) Valerius Myron, b(eneficiarius praefecti) coh(ortis) IIII vig(ilum), Fortunae Sanctae v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*. Ce texte est postérieur à 137 et antérieur à 239. « De plus en plus, remarque M. Carcopino, vers cette époque, la Fortune Sainte tend à se réduire au bien-être corporel ; et c'est peut-être dans cette évolution de son culte qu'il nous conviendrait d'aller chercher les titres de noblesse de telle locution du peuple de chez nous entachant ses prévisions heureuses d'une assez répugnante trivialité. »

Commentaire d'Origène sur l'Apocalypse. — Dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1911, n° 19, col. 606, M. Harnack annonce la découverte au couvent des Météores du commentaire d'Origène sur l'Apocalypse (jusqu'au chapitre XIV, 4). Ce précieux texte figure dans le manuscrit du X siècle d'où Bonwetsch avait déjà tiré l'écrit d'Hippolyte sur *les Bénédictions de Jacob*. M. Harnack publiera ce commentaire avec l'aide de M. Constantin Diobouniotis d'Athènes à qui il en doit la copie.

Monastère du Sinaï. — M. J. Couyat-Barthoux a poursuivi d'intéressantes recherches sur ce monastère (*Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1911, p. 409 et 515-516) qui fut construit par Justinien pour protéger les pèlerins de Pharan qu'attirait en cet endroit le « Buisson ardent » dont une vieille tour perpétuait l'emplacement. Depuis sa fondation l'édifice est à peu près resté debout malgré les attaques des Arabes et les luttes qu'entraînèrent les hérésies nestoriennes. Quelques chefs-d'œuvre subsistent à l'intérieur. Le plus inattendu est un superbe retable d'art espagnol daté de 1487 et offert par un consul catalan de Damas. Il porte une représentation en pied de sainte Catherine d'Alexandrie. Le savant voyageur a rapporté nombre de photographies en couleur

tirées de manuscrits où l'on remarque des miniatures représentant des empereurs de la famille des Paléologues, une adoration des mages, un saint Paul dans sa grotte, l'ensevelissement de Jean Climaque, etc.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Le Dr Capitan (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1911, p. 516-522) étudie un des quatre manuscrits mayas qui nous soient parvenus, le codex Troano. Il y voit, à la fois, un rituel, un recueil de formules magiques ou de divination et d'indications astrologiques. Il montre les divinités occupées à façonner des idoles, d'autres assises sur un siège reposant sur l'hiérogiyphe *Men* (la terre) et occupées à projeter du feu, des roches en ignition et des scories noires au cours d'une éruption volcanique. Le savant américaniste cherche aussi l'explication du nez en forme de trompe, pendant devant la bouche armée de dents de serpent qui caractérise le dieu de l'Est, c'est-à-dire du soleil levant, Itzamna, qui disperse les ténèbres. Il y aurait peut-être lieu de tenir compte d'un fait général, c'est qu'une des principales fonctions du dieu qui chasse les ténèbres est précisément d'effrayer les esprits de la nuit.

— Dans le *Journal asiatique*, 1911, p. 49-67, M. R. Gauthiot étudie *Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens* fournis par les textes sogdiens récemment rapportés de l'Asie Centrale. Il montre d'abord comment certains termes bouddhiques ont passé au sogdien et de là dans le persan. « Ce n'a pas été impunément que la renaissance de la poésie persane s'est faite dans le Khorasan, dans des pays qui, du temps même des Sassanides, n'étaient rattachés à la Perse que d'un lien fort lâche, où la *koinè* persane n'avait triomphé de façon décisive qu'à date relativement récente et qui devaient se montrer plus longtemps encore rebelles à l'unification religieuse et au joug arabe qu'à la centralisation morale et cultuelle persane. Il était impossible d'ailleurs que le contact avec le bouddhisme, le manichéisme et le zoroastrisme, avec une langue de civilisation telle que le sogdien, frappée à mort il est vrai, mais vieille de huit à dix siècles, restât sans influence. »

Un texte chinois rapporté par M. Pelliot de Touen-Houang vient confirmer l'existence de temples chez les manichéens orientaux. « Tandis que les manichéens de l'Occident, les Africains, les Cathares répudiaient toute église, toute idole, et tout autel, les fouilles de M. von Le Coq lui ont permis de mettre à jour, dans des édifices religieux manichéens de la région de Tourfan, des représentations murales et des bannières illustrées. » M. Gauthiot étudie, dans le fragment manichéen Pelliot, les titres et les fonctions des prêtres attachés aux temples. Chaque temple en complait trois : le « surveillant de la récitation

du prêche », le « chef de la doctrine » et le « chef des vœux », que M. Gauthiot identifie avec les trois rangs de prêtres qui constituent les trois rangs supérieurs de l'Eglise manichéenne : le didascale ou docteur, l'épiscope ou celui qui appelle tourné vers le soleil, enfin le presbytre ou simple prêtre qu'on voit ainsi préposé aux vœux c'est-à-dire aux prières, car les prières des manichéens sont avant tout des bénédictions, des glorifications.

— *Méduse, Apollon et la Grande Mère*. Sous ce titre, M. A. L. Frothingham (*Amer. Journal of Archaeol.*, 1911, p. 349-377) cherche à montrer que Méduse n'était pas primitivement un esprit mauvais, un croquemitaine, mais une déesse de la nature, un esprit de la terre identique, aux temps préhistoriques, à la Grande Mère, Rhea, Cybèle, Déméter et la « Mère » Artémis. Comme énergie procréatrice et fertilisante embrassant l'action de la lumière, de la chaleur et de l'eau sur la terre, elle a incorporé aussi bien les forces productrices que destructives du soleil et de l'atmosphère, elle est devenue un emblème du disque solaire. On voit combien cette conception s'écarte de celle de M. Ridgeway admettant que la Gorgone dérive de quelque bête monstrueuse du désert de Libye et servit comme apotropaion. Elle s'écarte complètement aussi de l'interprétation de Roscher et de Furtwängler qui voyaient dans les Gorgones des démons de la tempête, des représentants des forces atmosphériques. M. Frothingham appuie sa théorie sur les découvertes minoennes en Crète et sur la fameuse déesse aux serpents. Il y a là de très curieux rapprochements, mais à la vérité uniquement graphiques et pas toujours décisifs.

— Dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, t. XIV (1911), 3. u. 4. Heft, M. Scheftelowitz continue son étude *Das Fischsymbol im Judentum und Christentum*, fondée sur des comparaisons très étendues. L'auteur a rassemblé nombre de tabous chez les divers peuples de l'antiquité visant le poisson et il l'explique en disant que certains peuples primitifs admettaient que le poisson incorporait des forces divines. Il montre le poisson servant à protéger contre les démons. Il est bien certain que le fait de symboliser le Christ par le poisson remonte à des croyances plus anciennes que le christianisme. Le poisson passe aussi pour abriter l'âme des ancêtres. Peut-être l'auteur accroît-il le nombre de ses exemples de quelques témoignages douteux, comme sa dérivation de Dagon de dag, poisson, ou l'argument tiré de représentations de poissons sur certains sarcophages crétois d'époque mycénienne. — Konrat Ziegler, *das Proömium der Werke und Tage Hesiods*, conclut à une addition du IVe siècle à l'œuvre d'Hésiode. — W. F. Otto revient sur un sujet qu'il a déjà traité (t. XII, p. 533 et suiv.), *Religio und Superstitio*, à l'occasion de quelques publications récentes. — A égale distance de la conception des humanistes et des prétentions opposées du panbabylonisme, Martin P. Nilsson, *Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient*, traite de l'origine du calendrier grec. —

O. Immisch discute le terme ἀλίβαντες qui servait à désigner les morts. — Une partie importante de ce double fascicule est consacrée aux notices sur les religions africaines (C. Meinhof), védique (W. Caland), grecque et romaine (R. Wünsch), l'histoire religieuse du moyen âge et des temps modernes (Alb. Werminghoff).

— Les articles et brochures destinés à combattre les idées du Prof. A. Drews ne cessent de paraître en Allemagne, attestant par là même le prodigieux succès de l'œuvre dont le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle substitue un mythe à un autre. Dans sa brochure, *Die Christusmythe des Prof. A. Drews im Lichte der Wissenschaft* (Presburg, 1911), M. I. Scheftelovitz n'a pas de peine à signaler de lourdes erreurs. On sait, par exemple, que le vieux perse Mithra est devenu Mihr en persan moderne. M. Drews, lui, enseigne que Mithra est né d'une vierge mère Mihr.

R. D.

— La question des origines de la *Divine Comédie* paraît souvent sur le point d'être épuisée; il n'en est rien, et toujours des documents ou, à défaut de documents, des rapprochements nouveaux sont proposés, et le débat se rouvre, et les commentaires les plus récents deviennent périmés du jour au lendemain. Aujourd'hui — peut-être pour quelque temps — on avance que Dante a copieusement utilisé les écrits de Pierre Damien : on avait déjà noté une parenté assez étroite entre le passage du chant XXI du *Paradis* où le poète met sur les lèvres de Pierre Damien lui-même une critique sévère des mœurs et du luxe des cardinaux et tels passages des œuvres de l'âpre docteur de Ravenne touchant les devoirs qui incombent aux princes de l'Église. Mais le professeur Paolo Amaducci estime que Dante s'est inspiré de Pierre Damien au point de lui avoir emprunté jusqu'au thème et au schéma de la *Commedia* : et le mémoire lu le 26 mars 1911 devant la *Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna* est résolument intitulé par M. P. Amaducci *Scoperta e descrizione della fonte da cui derivò lo schema dottrinale della Commedia di Dante*. « Ayant à écrire la *Divine Comédie*, qui est le chant des douleurs et des espérances de l'exil terrestre, il a dû rechercher la « littérature » de ses devanciers sur ce thème, pour y puiser des idées ou y trouver simplement des consolations. Il s'est naturellement tourné du côté de S. Pierre Damien dont les pensées cadraient avec les siennes, et il l'a étudié de près. M. Amaducci s'est livré lui aussi à une étude soigneuse des écrits du docteur de Ravenne et il a fini par découvrir que l'opuscule XXXII intitulé : *De quadragesima sive de quadraginta duabus Hebraeorum mansionibus*, est la source « indubitable » du schéma doctrinal de la *Comédie*. Il lui a paru notamment que les diverses étapes du voyage de Dante, depuis la sortie de la forêt jusqu'à l'Empyrée, sont l'image du pèlerinage des Hébreux, de la sortie d'Égypte à la terre promise. Les arrêts de ceux-ci à travers le désert furent au nombre de quarante-deux; les haltes

mystiques du voyage dantesque atteignent aussi ce chiffre. Au surplus la signification allégorique de chaque étape serait la même dans l'une et dans l'autre des pérégrinations (*Rev. Hist. eccles.*, 15 oct. 1911, p. 838-39). La théorie de M. Amaducci a soulevé de très nombreuses critiques, elle a été accueillie par quelques-uns avec une faveur évidente. Une mise au point ingénieuse a été tentée par Mgr Luigi Rocca dans un rapport présenté à l'*Istituto lombardo di scienze e lettere* (séances du 18 mai et du 1er juin 1911). Mgr Rocca, sans conclure au quasi-plagiat comme M. Amaducci, relève entre les écrits du réformateur du XIe siècle et le poème du génial florentin des rapports intimes au moins quant à la pensée, au sentiment et au caractère. Des confrontations de textes ne permettent plus guère de douter que sur un très grand nombre de points le poète se soit inspiré de l'écrivain ascétique : surtout la vigueur de leurs critiques à tous deux contre l'avarice des cardinaux, les mauvaises mœurs du haut clergé, la décadence monastique, leur courage à tous deux à dénoncer les abus du pouvoir pontifical, et leur commune idée d'une réforme à commencer par le siège aspotolique lui-même.

— Le Dr A. Baumstark vient de publier dans la collection Göschen les deux premiers volumes d'une série qui portera le titre général : *Die christlichen Literaturen des Orients*. Le premier fascicule : I. *Einleitung*. I. *Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum* contient d'abord une introduction historique où sont étudiés rapidement les facteurs principaux qui ont conditionné le développement de ces littératures : hellénisme, querelles christologiques, monachisme, islam, etc. L'auteur parcourt ensuite les divers genres de productions dans lesquelles s'est manifestée l'activité littéraire des populations chrétiennes de langue araméenne et copte ainsi que l'évolution qu'elle a suivie. Le second volume renferme deux chapitres : II. *Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum*. III. *Das christliche Schrifttum der Armenier und Georgier*. La bibliographie est réunie en tête du volume ; puis, dans chacune de ces quatre littératures sont étudiées l'évolution historique depuis les origines et le détail des principales œuvres du domaine de la littérature religieuse ; ce résumé se termine par une table des noms propres.

— L'œuvre et la personnalité scientifique de M. Paul Carus sont bien connues des lecteurs de cette Revue. M. P. Carus nous donne aujourd'hui sous le titre *Philosophy as a Science* un intéressant et typique exposé de son *life work*. Il contient d'abord une introduction-profession de foi où il proclame, contre l'agnosticisme, sa dévotion « to the Science of Religion, to the Religion of Science » : « Les diverses religions sont les philosophies des mouvements historiques continus, au lieu que les philosophies peuvent être regardées comme les religions des penseurs individuels. Chaque religion est faite des pensées de nombreux penseurs, telles qu'elles furent comprises par le peuple. Ces notions qui en appelaient aux foules d'une manière ou d'une autre ont sur-

vécu et se sont solidifiées en des croyances qui opèrent aussi directement et sans être contestées que le font les instincts dans les animaux.... Une enquête historique sur les religions nous amènera chaque jour davantage à cette conviction, que le christianisme est le résultat naturel et nécessaire des états de pensée qui ont précédé immédiatement notre ère... ; il fut le successeur légitime des religions pré-chrétiennes des pays méditerranéens ». D'ailleurs rien n'est irrémédiablement mort dans les religions, pense M. Carus, rien n'est tout à fait du passé, et, surtout il lui apparaît que « les significations anciennes du Christianisme prendront une nouvelle vie, quand les esprits dirigeants des diverses églises renonceront aux exigences d'une foi littérale et permettront une explication symbolique » ; symboles les livres sacrés, symboles les dogmes — et ce symbolisme ne cache que pour qui veut ne l'y pas voir « le caractère sérieux de la conviction morale, la fidélité à l'accomplissement du devoir, qui fut exigé par toutes les religions ». Ce panthéon éthique, M. Carus l'a décrit dans plusieurs des quarante-huit volumes et des neuf cent cinquante-neuf articles dont les titres sont énumérés dans la bibliographie qui complète ce petit volume. Cet énorme labeur est voué tout entier à la réalisation d'une « comparative Religion » et à son affirmation quasi-officielle dans un « Religious Parliament » moins fictivement universel que celui de Chicago.

— La *Clarendon Press* vient de publier le fac-simile du Nouveau Testament du *Codex Sinaiticus* de S. Pétersbourg, auquel sont joints l'*Epître de Barnabé* et le *Pasteur d'Hermas*. Cette publication comprend une introduction du professeur Kirsopp Lake portant sur l'historique, les différentes écritures et la date du célèbre manuscrit.

— La faculté de théologie de Berlin met au concours, pour l'année 1912, les deux sujets suivants : 1° Le problème de l'unité du quatrième Évangile, en accordant une attention spéciale aux nouvelles hypothèses des interpolations (prix royal) ; 2° Exposer la théologie des *Quaestiones* attribuées à Odon de Soissons dans sa dépendance à l'égard des œuvres dogmatiques antérieures du XIIe siècle.

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SOIXANTE-QUATRIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

I. — Analyses et comptes rendus.

II. — Notices bibliographiques.

Chroniques, par MM. *René Dussaud* et *Paul Alphandéry*.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.